۱۵۹ بر ۲

میکروفیلم تهیه شد

کتابخانه آستان قدس [illegible]

اسم کتاب تقریرات [illegible]

مصنف

مؤلف [illegible]

خطی نستعلیق ۲۰ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر ——— عدد اوراق ۱۵۵

جزء کتب ——— شمارهٔ ۱۴۲

شمارهٔ عمومی ۱۷۱۸ شمارهٔ قبض

واقف سید علی اصغر اصغرزاده تاریخ وقف اردیبهشت ۱۳۳۸

طول ۲۰ عرض ۱۲ گنجهٔ

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازرسی شد

[illegible] ۱۳۵۳

صحافی
جواد رهوگران

کتابخانه آستان قدس

این تقریرات [illegible] را خط و املاء مال سید عبدالرزاق ضیا
یکی از ائمه نماز جماعت مسجد گوهرشاد [illegible]
[illegible] ذوالقعده ۱۳۷۱

[illegible] ۱۲۳۵۳

کتابخانه آستان قدس
کتابخانه آستان قدس
[illegible]

١

لا يخفى ان ما استند الیه قده لجعل الامارات الغیر العلمیة حجة لا اساس له من غیر فرق بین التکوینیات والتشریعیات فان امکان الشیء هی تساوی طرفی وجوده وعدمه یحتاج اثباته الی برهان کالوجوب والامتناع ومجرد غلبة الممکنات لا یفید لان یکون الاصل فی الشیء هو الامکان ولا وجه لحکم العقلاء بالامکان مع احتمال الوجوب والامتناع ولیس هناک اصل آخر یقتضی اثبات امکان الشیء المردد امره بین احتمالات به ولا هناک استصحاب او قاعدة فی التکوینیات ولا فی غیرها والامکان الذی ذکر فی کلام الشیخ الرئیس کلما قرع سمعک فذره فی بقعة الامکان لیس بمعنی ما هو محل البحث فی المقام ولا ما تساوی وجوده وعدمه بل بمعنی الاحتمال الذی هو احد المعانی السبعة من الامکان کما ان الاصل لا یقتضی الامکان الوقوعی بعد الفراغ عن الامکان الذاتی ومجرد عدم وجدان ممتنع الوقوع لا یقتضی ان یکون الشیء ممکن الوقوع ثم ان الامکان فی محل البحث لیس مقابلا للامتناع الذاتی فانه لا یمتنع ذاتا ان یقال افعل ولا تفعل نعم الجمع بین الارادة والکراهة یمتنع ذاتا الا ان محل البحث لیس مبنیا علی کون الامر ناشئا عن الارادة والنهی ناشئا عن الکراهة کما لا یخفی و بالجملة فمحل البحث فی امکان التعبد بالامارة الغیر العلمیة والمقصود منه فی عنوان البحث هو امکان الوقوعی لا الامکان الذاتی لان جعل امارة مؤدیة الی خلاف الواقع لا امتناع فیه ذاتا ولیس کاجتماع النقیضین وارتفاعهما اللذان یمتنعان ذاتا فی عالم الخارج والتصور بحیث ان المتصور منهما هو المفهوم الانتزاعی لا نفس واقع النقیضین فانه لا یمکن تصور الوجود والعدم فی تصور واحد فحقیقة الامتناع الذاتی هو ما لا یتعقل وجوده فی ای وعاء ذاتا ویستحیل تحققه حقیقة لا ما یستلزم من فرض وقوعه محال ویتوهم انه فاسد کنقض الغرض والقبح علی الحکیم فانهما من الممتنعات الوقوعی لا الذاتی والمراد من التعبد اعم من الجعل الابتدائی والامضائی بل کل امارة غیر علمیة بالاستقراء من الامضائیات لان حجیتها عند العقلاء

ثابتة فتحى جعلها امضاء ما عليه العقلاء من البناء على كونها وسطاً لاثبات متعلقها و على هذا فكون
الشارع العالم بالغيب عالماً بدوام موافقة هذه الامارة او باغلبية مطابقتها من غيرها
لا يؤثر اثراً لان هذه لو كانت مجعولاً ابتدائياً منه لكانت مطابقتها دائماً او غالبياً
سبباً لجعلها و اما لو كانت امضائية فعلمه بالغيب ليس منشأ للامضاء لامكان ان يكون
منشأه كون العمل بها من جبليات العقلاء و فطرتهم بحيث كان الوقوع عن العمل بها
منافياً لكون الشريعة سمحة سهلة و المراد من الامارة الغير العلمية كل امارة كانت
جهة اداتها و كشفها عن الحكم الشرعي جهة اداتها عن الامورات الخارجية اى محل البحث
في المقام و ما نحن عليه تعبده من عدم لزوم محذور في تعبده هو ما يكشف عن الحس لا
ما يبتنى على الحدس و النظر و الاجتهاد فالخبر الواحد يمكن التعبد به شرعاً لانه في جهة كشفه
عن الحكم الشرعي كجهة كشفه عن الامر الخارجي و لا فرق بين ان يقول زرارة قال ابو جعفر ع
او يقول جاء زيد و اما اذا ابتنى جهة كشفه على اعمال حدس و اجتهاد فهذا ليس محلاً للبحث
في المقام كالقياس فحجية القياس عند العقلاء لا يلازم حجيته عند الشارع لان قياس شيء
على شيء لعلة مشتركة بينهما في الامور الخارجية ليس كقياس شيء على شيء في الامور الشرعية
لان الخارجيات يمكن تحصيل العلة المشتركة بينهما بخلاف الشرعيات فان مناطاتها مجهولة
لنا لعدم التصريح بالعلة في النص و الا خرج الامر من القياس و دخل في باب العلة المنصوصة
المتعدية من موردها الى كل ما هو مشترك معه في العلة و بالجملة محل البحث في امكان
التعبد بالامارة الغير العلمية و امتناعه ليس الامكان على طريق الكلي بل من يدعى الامكان
يكفي اثبات امكانه على سبيل الموجبة الجزئية في مقام السلب الكلي ثم ان ما ذكروه وجهاً
للامتناع من اجتماع الحكمين او نقض الغرض يجرى بكلا قسميه على مذهب العدلية و اما
على مذهب الاشاعرة فلا يجرى محذور الاخير كما انه لا يجرى بناء على انسداد باب الا

حكام فالمهم في المقام هو البحث عن لزوم التاليين الفاسدين على مذهب العدلية في حال
الانفتاح او عدمه و اما تالى الفاسد الذى ذكر في كلام ابن قبة غير هذين من انه لو جاز
التعبد بالاخبار عن النبى ص لجاز التعبد عن الله فبالاعراض عنه اجدر لانه لا ملازمة بين
امكان التعبد بالاخبار عن النبى ص و امكان التعبد بالاخبار عن الله سبحانه فان الاخبار عن
النبى ص لا يحتاج الى مؤنة زائدة على السماع بخلاف الاخبار عن الله فانه يتوقف على مرتبة
و شأن لا يحصل لكل احد بحيث لو لم يكن المخبر عن الله سبحانه قادراً على الاعجاز و آتياً با
المعجزة لا يكشف لنا ثبوت ولاية و شأن له فالقياس مع الفارق فعمدة الاشكال هو
نقض الغرض و بتعبير آخر تفويت المصلحة و الجمع بين الحكمين المتضادين اما مسئلة
تفويت المصلحة فبناء على كون حجية الخبر من باب الطريقية المحضة بحيث لم يلاحظ فيه
مصلحة سوى الكشف عن الواقع كما هو على هذا الوجه حجة في طريقة العقلاء ففيه ان ا
لتفويت يلزم لو كان الخبر اغلب مخالفاً للواقع في نظر الشارع من الادلة الموجبة للجزم
التى يستعملها المكلف للوصول الى التكاليف و لم يكن هناك مصلحة نوعية و اما لو كان
مساوياً من حيث المخالفة او اقل من الادلة القطعية او كان اذيد و لكن كان في جعله
و حجيته مصلحة نوعية كالتسهيل على العباد فلا يلزم محذور اصلاً اما بناء على كونه اقل مخالفة
او مساوياً فلعدم لزوم تفويت لانه على اى حال يفوت من المكلف مقدار من المصالح
و لا فرق بين حصوله من الامارات الغير العلمية او من الامارات العلمية و اما بناء على كونه
اذيد مخالفة فلعدم كون هذا التفويت محذوراً بعد كون الجعل مصلحة للنوع و تفويت
المصالح الشخصية لادراك المصالح النوعية غير عزيزة في طريقة العقلاء و في الاحكام
الشرعية و لذا اتفق يكون الضرر او الحرج علة للتشريع لا حاكماً على ادلة الاحكام و
اذا كان علة له فلا يدور مدار الضرر او الحرج الشخصيين ان قلت لو كان

الجزء مساوياً للادلة القطعية التى يستعملها المكلف من حيث المخالفة او اقل لزم الخلف
لان المفروض انفتاح باب الواقع وفرض التساوى او الاقلية خلفه ورجوع الى فرض
الانسداد اذ ليس المراد من الانسداد انسداد باب الجزم ولو كان جهلاً مركباً بل انسداد
باب الواقع فالمراد من الانفتاح هو انفتاح باب الوصول الى الواقع ولو كان الجزء ازيد
مخالفة للواقع للطرق المنجعلة فلا يكفى فى تشريعه مصلحة نوعية لان هذه المصلحة النوعية
لو زاحمت المصلحة الواقعية وغلبت عليها فالحكم الواقعى اما يزول فهذا التصويب باطل
او يبقى بلا مصلحة وهذا حكم بلا ملاك ولو لم تغلب عليها بل تساويا مصلحة الواقعية مع
المصلحة النوعية فيجب ان يكون بين الحكم الواقعى والحكم الذى ادت اليه الامارة الغير
العلمية تخييرياً كالخصال ولو غلب مصلحة الواقع على المصلحة النوعية فعاد محذور التفويت
فى جعل الامارة وبالجملة لا مع فرض التساوى يمكن رفع المحذور من لزوم الخلف ولا مع فرض
زيادة المخالفة فى الامارة المجعولة للزوم التصويب او كون الحكم بلا مصلحة او التخيير او ا
لتفويت وكلها فاسدة قلت اما الاشكال على الاول فمندفع بانه لا يلزم فرض انفتاح باب
الواقع لسد باب الوقوع فى الخطاء لانه يمكن ان يسئل المكلف عن عدة من اصحاب الامام
عليه السلام مع امكان تشرفه بحضوره والسؤال عن جنابه وهذا طريق يسلكه العقلاء فى اخذ
مقاصدهم ولذا نرى ان المستفتى مع امكان وصوله عند مفتيه يسئل عن غيره المطلع على
فتواه ففرض انفتاح باب الواقع وامكان الوصول اليه غير فرض انسداد باب الوقوع فى
الخطاء فمع فرض امكان الوصول الى الواقع لو ساوى الجزم الحاصل للمكلف مع الامارة
المجعولة فى الوقوع فى الخطاء او كانت الامارة اقل خطاء فلا مانع من جعل حجيتها واما الا
شكال على الثانى فمندفع بما سيجئ فى رفع التناقض بين الحكم الواقعى والحكم الذى ادت
اليه الامارة ومجمله انه لو كانت مصلحة التسهيل فى عرض مصلحة الواقع للزم احد

المحاذير

المحاذير المتقدمة لانه بناء على ذلك يقع المزاحمة بين المصلحتين والكسر والانكسار بينهما واما
لو كانت المصلحة النوعية فى طول مصلحة الواقع وفى غير هذه الرتبة كاختلاف المرتبة بين
الحكمين الناشئين عن هاتين المصلحتين فلا يقع المزاحمة حتى يلزم احد المحاذير المتقدمة
هذا كله بناء على كون حجية الجزء من باب الطريقية وكفاية المصلحة النوعى لجعل الامارة
ولو لزم منه تفويت مصلحة الواقع واما بناء على عدم كفايتها ولابدية تدارك المصلحة
الفائتة بالمصلحة الشخصية المعبر عنها بالسببية فنقول السببية على اقسام ثلثة الاول ان
يكون الحكم تابعاً للامارة بان لا يكون للوقايع الخارجية حكم مجعول اصلا بل ينشاء حكمها بعد
قيام الامارة عليها او كان فى الواقع حكم ولكن نسخ بقيام الامارة على خلافه وهذا التصويب
الاشعرى باطل وغير معقول الثانى ان يكون الحكم الفعلى تابعاً للامارة اى الحكم الواقعى مقيد
بعدم قيام الامارة على خلافه وهذا التصويب معتزلى اجمع على خلافه الثالث ان
يكون فى العمل بالامارة مصلحة اى فى جعل العمل مطابقاً للامارة والتطرق بها مصلحة لا بان
يكون المصلحة فى المؤدى وهذا الوجه فى الحقيقة جمع بين الطريقى والسببى لانه ليس طريقى
محض لان الطريق ليس فيه مصلحة شخصية وهذا الوجه مشتمل عليها ولا سببى محض لان ا
لسببى ما كانت المصلحة الثابتة فيه فى مؤداه وهذا ليس فى مؤداه مصلحة بل فى العمل
بالمؤدى والالتزام به فى مقام العمل على انه الواقع ثم ان السببى الصحيح على فرض لزوم
الالتزام به على مذهب الامامية هو هذا المعنى من السببى المعبر عنه بالمصلحة السلوكية الا
انك عرفت عدم لزوم الالتزام به لانه بناء على الطريقية اما ليس هناك تفويت
او ليس بقبيح ثم ان فى بعض نسخ المتن زيد لفظ الامر فصار العبارة فى الوجه الثالث
ولكن الا ان الامر بالعمل على طبق الامارة والالتزام به فى مقام العمل على انه الواقع وترتيب
الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة وعلى هذا التعبير المصلحة المتداركة

لمصلحة الفائتة هى المصلحة فى الجعل مع ان مقصود المصنف قده ليس الاعلى هذ الوجه من
من وجوه السببى و المصلحة فى الجعل معتبرة فى كل حكم شرعى بناء على التحسين والتقبيح العقليين
كان الحكم طريقيا او سببيا ونشأ زيادة لفظ الامر توهم ورود اشكالين على جعل المصلحة
فى العمل بالامارة المندفعان بزيادة لفظ الامر الاول انه ليس فى العمل بالامارة الغير العلمية
مصلحة اصلا مع قطع النظر عن الامر بالعمل بها فان التعبد بها تشريع صرف من دون جعلها
حجة و الاتيان بمؤداها ايضا ليس مشتملا على المصلحة لان المفروض عدم اشتماله عليها وبعبارة
اخرى صلوة الجمعة التى اخبر العادل بوجوبها لو كانت هى المشتملة على المصلحة رجع الى ا
لتصويب ولو كان الالتزام بوجوبها وجعلها هى الواقع مشتملا على المصلحة رجع الى ان ا
لتشريع المحرم صار ذا مصلحة فليست المصلحة المتصورة فى هذ الوجه الا ان تكون فى جعل
الشرعى وفى الامر بالعمل بالامارة الثانى انه ليس فى باب الحجية عمل خارجى غير الاتيان ..
بالمؤدى حتى يكون هو ذا مصلحة باعثة لامر الشارع بما فيه المصلحة فما يمكن ان يكون فيه
مصلحة هو الامر الشرعى بالعمل بالامارة و بعبارة اخرى قد يستشكل على القول بكون الاحكام
الوضعية كالحجية والطهارة والنجاسة والولاية والحرية وامثال ذلك منتزعة عن الاحكام
التكليفية بانا لانتعقل هناك حكم تكليفى ينتزع منه الحرية او الحجية اولزوم العقد لان ا
لحكم التكليفى الذى هو منشأ انتزاع الوضعى لابد ان يكون مناسبا للحكم الوضعى والمناسب
للوضعى غير متصور فلامحالة تكون المصلحة المقصودة فى المقام فى الامر بالعمل بالامارة لانه
ليس غير الامر شئ فى المقام يكون هو ذا مصلحة وفيهما ما لايخفى اما الاشكال الاول فمندفع
بملاحظة حال التعبديات فان الصلوة مع قطع النظر عن تعلق الامر بها لامصلحة فيها
واتيانها من دون امر تشريع وبالامر يصير مشروعا يمكن التعبد بها مع ان المصلحة الثابتة
فيها انما هى فى نفس المامور به لا فى الامر والسر فى ذلك انه لاينافى بين ان يكون تمامية

الملاك

الملاك و المصلحة متوقفة على الجعل و بين ان يكون المصلحة فى المجعول غاية الامر مقيدا
بقصد الامر كما فى الصلوة او بتحققه كما فى الحجة فان الامارة مع قطع النظر عن جعله وسطا
للاثبات لايمكن للمكلف جعلها كذلك مع ان المصلحة ثابتة فى ذات الامارة من حيث كونها كاشفة
فى الجملة فتتميم الشارع جهة كشفه بالجعل فالجعل نشاء من مصلحة فى المجعول مع ان المصلحة تم
بالجعل فلو قيل فى المقام الثالث كون المصلحة فى العمل بالامارة والالتزام بان مؤداه هو
الحكم الواقعى فلا محذور فيه بل هو الصحيح لاغير واما الثانى فبناء على الانتزاعية فلا اشكال
اصلا لانه بعد تصوير الحكم التكليفى المناسب للحكم الوضعى لاحاجة للحكم التكليفى عمل فيه مصلحة
و عدم تصويره اشكال على اصل القول بالانتزاعية لا اشكال فى ثبوت المصلحة فى العمل
بالمؤدى واما بناء على التاصل فنقول فيه نقضا وحلا اما نقضا فبالطهارة والنجاسة فانهما
لاعمل فيهما لان كون الشئ طاهرا او نجسا يكون مثل زيد قائما او قاعدا فالمصلحة المتصورة
فى العمل بهما بكل مافرض تصوير العمل فيهما نتصوره فى الحجية واما حلا فبان النزاع ..
المتصور فى التكليفيات فى ان المصلحة فى الامر او فى المامور به يجرى نظيره فى
الوضعيات بتعبير آخر وهو ان المصلحة هل فى الجعل ان لايكون فى لب الامر و فى ذات
الكلب والهرة فرق فجعل النجاسة فى احدهما والطهارة فى الآخر انما هو لان فى هذا
لجعل مصلحة او فى المجعول اى نشأ الحكمان من قذارة احدهما ونظافة الآخر هذا ثم
لعله ظهر ان المصلحة فى الوجه الثالث راجعة الى السلوك و فى الوجه الثانى الى المؤدى
ظهر وجه الفرق بينهما فى جهة الاجزاء فانه لو كانت المصلحة فى المؤدى فجميع ما فات من
مصلحة الواقع قد استوفاها المكلف من العمل بالمؤدى فلم يبق شئ غير متدارك
حتى يمكن استيفائه فلامحالة يلازم الوجه الثانى الاجزاء و لو كانت المصلحة فى السلوك
فبقدر ما ادرك المصلحة بمقدار السلوك فلو مات الملتزم بان مؤدى الامارة هو ا

لواقع فاستو فی جمیع مصالح الواقع التی فاتت منه و لو التفت بحکم الواقع بعد خروج
الوقت فقد استو فی مصلحة اصل الوقت لا مصلحة اصل الواقع لان سلوک الطریق تابع
لطریقیته فمادام الطریق طریقا فی سلوکه مصلحة فاذا بطلت امارتیته فلا یمکن ان یکون
فی سلوکه مصلحة و لو التفت فی الوقت فعلیه الاعادة و لکنه استو فی مصلحة الفضیلة وهی
اتیان الفریضة فی اول اوقاتها و بالجملة مصلحة السلوک تابعة لبقاء امارتیته الامارة فلا محالة
یختلف استیفاء مصلحة الواقع بمصلحة السلوک و بهذا التفاوت و الفرق بین السببی المحض
و السببی فی السلوک من احسن تحقیقات المصنف قدّه جزاه الله
فی التعبدیات بالامارة الغیر العلمیة فاجتماع المتماثلین منهما لا محذور فیه لانه لو وافقت
الامارة حکم الواقعی فبناء علی الطریقیة لا تنجز حکم الا حکم الواقعی لان الطریقی لیس حکماً
مستقلاً و بناء علی السببیة فیتحد الحکمان و یصیر الحکم فی المقام واحداً مؤکداً او امتناع
اجتماع المثلین تام مع بقاء الاثنین باثنینیتهما لا مع ذهاب حدیهما و صیرورتهما واحداً
مؤکداً فالعمدة اشکال الطلب للضدین لو کان بین المتعلقین تضاد کالامر بالنقاد
غریقین فی آن واحد او طلب ضدین او المتناقضین کالامر بالشیء و النهی عنه و قد قیل
فی التفصی عنه وجوه الاول ان الحکمین مختلفان موضوعاً فحکم الواقعی لم یؤخذ الشک
فی موضوعه بخلاف الحکم الظاهری فانه اخذ فی موضوعه الشک بالحکم الواقعی و فیه
ان هذا الظاهره غیر مفید بل باطلاقه غیر صحیح اما عدم کونه مفیداً فلان الحکم الواقعی
حیث انه ثابت فی جمیع الحالات فتقیید الحکم الظاهری لا یرفع التناقض لان بین
الاطلاق و التقیید لبا تناقض و اما عدم کونه صحیحاً فلان اخذ الشک فی موضوع
الحکم الظاهری انما هو فی الاصول دون الامارات الثانی انهما مختلفان محمولاً ای
احدهما واقعی و الآخر ظاهری و فیه ان التسمیة لا یرفع التناقض فیجب بیان
ستر

ستر کون مؤدی الامارات و الاصول حکماً ظاهریاً الثالث ان الحکم الواقعی اقتضائی
و الحکم الظاهری فعلی و فیه ان الاقتضائی بالمعنی الذی هو صحیح غیر مقصود فی المقام
و بالمعنی المقصود غیر صحیح اما المعنی الصحیح فهو امکان اختلاف الحکم بطرو الطواری ای ملاک
الحکم لیس بمنزلة العلة التامة لا یقبل الشرط علی خلافه المقابل لما یکون الملاک فیه
من قبیل العلة التامة مثلا العقد بالنسبة الی اللزوم اقتضائی ای یمکن جعل الخیار فیه و
بالنسبة الی جمیع الآثار من قبیل العلة التامة فلا یمکن شرط عدم تصرف المشتری فی المبیع
بالعدم المطلق و لکن هذا المعنی من الاقتضائی لا یصحح انشاء حکمین احدهما الانشائی
و الآخر فعلی لان فی مثل العقد لم ینشأ حکمان احدهما لزومه و الثانی جوازه لان ما
هو جائز بشرط الخیار اذاً جائز و ما هو لازم اذاً لازم و بعبارة اخری العقد الذی
لم یجعل فیه الخیار ازلاً و ابداً لازم و الذی جعل فیه الخیار اذلاً و ابداً جائز نعم اذا
کان طرو الطاری غیر مزاحم للجهة التی نشأت الحکم عنها کما اذا کان احد الحکمین تکلیفی
و الآخر وضعی کحلیة الغنم و حرمة الغصب او حرمة المیتة و حلیته فی حال الاضطرار
فلا مانع من اجتماع حکمین و لکن کل منهما فعلی ناشٍ من تمامیة المقتضی و عدم المانع و
بالجملة ما تصوره الدافع من الاقتضائی غیر واف بدفع الاشکال لان المقصود منه
هو ان یکون الحکم انشاء علی طبق المقتضی مطلقاً او مهملاً ثم انشاء مرة اخری لمن قام
عنده الامارة فیکون الحکم المشترک بین العالم و الجاهل ای الحکم الواقعی هو الحکم
الاقتضائی و المختص بمن قامت الامارة عنده هو الحکم الفعلی و هذا ادلائه غیر
معقول لانه لو کان قیام الامارة من الطواری التی یتغیر الحکم بعروضه فلا یعقل ح
انشاء الحکم اذلا غیر مقید بهذا الطاری فالکذب الذی ینجی المؤمن لا محالة مباح
او واجب ازلا لا انه حرام مهملاً او مطلقاً و مباح او واجب مقید الا الاهمال

الاهمال فلانه لا يعقل فى اللوح المحفوظ واما الاطلاق فلانه خلف وثانياً لتشريع هذين الحكمين لغو لان الحكم بالاخرة مقيد فانشائه مرتين الاول مهملا او مطلقا والثانى مقيدا لا يصدر من الحكيم وثالثاً هذا التصويب المعتزلى فان الحكم الواقعى بالمآل ليس لمن قامت الامارة على خلافه وبالجملة كل ماله دخل فى كيفية الحكم بحيث لولاه لما كان لما كان من قبل المولى بعث وزجر فلا محالة من قيود موضوع الحكم فاذا كانت الاستطاعة شرطاً فى بعث المولى فكيف يمكن ان ينشاء الحكم مهملا او لاعم من المستطيع وغيره وليس محل البحث هو الاهمال او الاطلاق فى مقام التلفظ حتى يمكن بدليل متصل او منفصل تقييده او بيان مراده بل محل البحث هو الاهمال او الاطلاق فى مقام اللب والحكم الاولى المجعول للعباد ممن هو عالم بالسرائر ومطلع على الضمائر ولا يخفى عليه خافية الرابع ان الحكم الواقعى انشائى والحكم الظاهرى فعلى وهذا الجواب يرجع الى الثالث ويرد عليه ما يرد عليه وقد بينا فى مقدمة الواجب من ان فى جعل الحكم ذا مراتب اربع عن التسمية لا اساس له اما الاقتضائى فهو ليس من مراتب الحكم لانه من ملاكه واما الانشائى فلو كان المراد منه هو انشاء الاحكام على سبيل القضايا الحقيقية بحيث يلاحظ جميع قيود الموضوع وشروطه وينشاء الحكم على فرض تحققها فهذا عين الفعلى لان انشائه ازلاً وصيرورته فعليا فى زمان تحقق موضوعه لا يجعل للحكم مرتبتين لان هذا الذى يصير فعلياً هو الذى انشاء الحكم على فرض تحققه فاذا قيل العاقل البالغ المستطيع يحج فليس هناك الا حكم واحد وهو وجوب الحج على البالغ العاقل المستطيع فى ظرف حصول هذه القيود ولو كان المراد منه هو انشاء الحكم مهملا او مطلقا ثم انشائه ثانياً فعليا كما مثل به قدس سره فى درسه بالاحكام القانونية اى ينشاء وجوب الخراج لكل من له ارض ثم ينشاء حكما اخر بوجوبه المشتمل على البعث على خصوص العالم والسيد فالحكم الانشائى هو المشترك بين العالم والجاهل والحكم الفعلى مختص بالعالم كالخراج فى المقام ففيه ما عرفت على

الوجه الثالث من ان العالم القادر على الجعل والمطلع على ان من شرائط وجوب الخراج كون الشخص ذا ثروة ومن موانعه كون الشخص سيدا او عالما لا يعقل ان ينشاء الحكم مهملاً او مطلقا وبالجملة لا نعقل ما افاده قده ولا يتبنى على اساس لانى كنت حاضرا فى درسه ولم يأت بشئ زائد على ما افاده فى حاشيته على المتن والمثال الذى مذكور فيها من الاحكام فى صدر الاسلام من انها انشائية لوجود المانع عن فعليتها ككون القوم حديث عهد بالاسلام لا يخفى ما فيه فانه اذا كان شئ مانعاً عن فعلية حكم فلا محالة الحكم مقيد بعدمه سواء كان المانع زمانا او زمانيا وسواء كان المانع مانعاً عن حسن الخطاب ايضاً او كان مانعاً عن فعليته وحده فلا يعقل انشاء الحكم مهملا الا من الجاهل او العاجز ولا مطلقا الا من الناقص وبالرجوع الى باب المقدمة فى مسئلة الواجب المشروط يظهر ما فى هذا الكلام فراجع وبالجملة احكام التى لا تنشاء لوجود المانع عن انشائها كالاحكام قبل البعثة عن هذا من مرتب الحكم لامعنى له والاحكام المنشاء بعد البعث فى صدر الاسلام لو كان المانع عن فعليتها كون القوم جديد الاسلام فلا محالة انشأت الحكم ازلاً مقيد بعدم هذا المانع كما ان الاحكام التى لفعليتها مانع يرتفع بظهور القائم عجل الله فرجه او التى لم تنشاء منة على العباد ولم يكت عنها نسيانا اما ليس هناك حكم اصلا او اذا كان كان مطابقاً لما يصير فعليا فعمدة الاشكال على هذين الجوابين انه لا نتعقل التفكيك بين ما يصير فعليا وما انشاء على طبق المقتضى ولا يمكن ان يكون الموضوع فى احدهما اوسع دائرة من الموضوع فى الآخر وانما يعقل التفكيك للجاهل او العاجز واما العالم فينشاء الحكم على طبق ما يراه دخلا فى موضوع حكمه ثم انه قده قد يجعل التنجز داخلا فى الفعلية ويجعلهما مرتبة واحدة ويدعى انه لو وصل الحكم الى شدة هذه الاهتمام به بحيث انه يجعل فى شبهاته الاحتياط ولو لم يمكن للمكلف الوصول الى جعل الاحتياط فيوقعه الامر بتكوين منه الى اتيان الواقع فهو المرتبة

التامة من الفعلية وقد يجعل للفعلية مرتبتين مرتبة لو علم بالخطاب لتنجز وهو المرتبة
التي تمت جهة البعث والزجر وانما لم يبعث ولم يزجر لمانع فاذا علم العبد بجهة البعث
بمعنى انه علم بان هذا الشيء محبوب للمولى والمصلحة للامر تامة وان لم يامر به فيجب عليه تحصيل
غرض المولى ومرتبة لم تتم جهة البعث والزجر وان كان الحكم فعليا من بعض الجهات
وبهاتين المرتبتين جمع بين الحكم الظاهري والواقعي ودفع الاشكال الوارد على الحكم الانشائي
من انه كيف يجب امتثاله مع ان الانشاء ليس فيه بعث وزجر وكيف كان بعد ما عرفت
من انه لا يعقل الانشاء الا على طبق ما يصير فعليا فلا يهمنا التعرض لما افاده قدس سره الشريف
الخامس وهو التحقيق ان الاحكام الظاهرية وان كانت كلها مثبتة للاحكام الواقعية
تعبدا او موجبة لجري احكام الواقع على مؤديها عملا وبهذا اللحاظ سميت ظاهرية في
مقابل الواقع المنكشف من دون تعبد فهي في الظاهر احكام اي بالجعل والتعبد
يجري على مؤديها عمل الواقع او ينكشف منها الاحكام الواقعية الا انها في كيفية التعبد
بها مختلفة فان الطرق والامارات قائمتان مقام العلم الطريقي في ارائة الواقع و
لم يؤخذ في موضوعها الشك اصلا ومثل الاستصحاب وقاعدة الفراغ على احتمال قائمتان
مقام العلم الطريقي في الجري العملي ويسمى هذا القسم بالاصل التنزيلي ومثل اصالة الطهارة
والاباحة حكم تعبدي على احد طرفي الشك من دون تنزيل والغاء للشك و
يسمى بالاصل الغير التنزيلي وجميع الاصول اخذ في موضوعها الشك بخلاف الطرق
والامارات فان موردها الشك فان التعبد لا يعقل مع العلم لا ان موضوعها
الشك وكيف كان فلو كان الحكم الظاهري هو مفاد الطرق والامارات اي
مفاد خبر الواحد في الاحكام ومفاد البينة في الموضوعات فحيث ان كونه ظاهريا
ليس الا بجعل حجية الامارة او الطريق من دون تصرف في مؤديها فلو طابق الواقع

فهو

فهو ولو خالف فيكون كالعلم المخالف فلا اجتماع اصلا حتى يكون مناقضا مع الواقع
او لا يكون كذلك وبالجملة لو قيل بان المجعول هو الحجية بنفسها او ما يكون منشأ لانتزاعها
فليس هناك حكم مجعول في مقابل الحكم الواقعي ولو على فرض الانتزاعية لان الحكم التكليفي
الذي ينتزع منه الوضعي ليس مثل اقم الصلوة الذي يكون واجبا عمليا وتكليفا موضوعيا
بل حكم طريقي لا مصلحة في مؤديها بل يدور مدار مطابقته للواقع وفي صورة المخالفة ليس
الا كالعلم الطريقي المخالف وذكرنا في باب قيام الامارات مقام القطع الموضوعي على
وجه الطريقية ان الاختلاف بين المسلكين علمي لا عملي وقلنا الحق هو التاصلية لان
الجعل لا يتوقف على مؤنة الا كون المجعول مما تناله يد الجعل تشريعا وكون الشيء مما
تناله يد الجعل ما كان وجوده التكويني عين وجوده التشريعي وكان في عالم الاعتبار
معتبرا بمجرد اعتبار من بيده اعتباره والحجية والولاية والزوجية والملكية وامثالها
مما تكون كذلك لان جعل الوسطية للامارة وامضاء ما في طريقة العقلاء مما يصير ويكون
في عالم الاعتبار بمجرد الجعل والاعتبار ولا شبهة ان عمل العقلاء بخبر الثقة او بظاهر
اللفظ ليس لتعبد منهم على انفسهم بالغاء احتمال الخلاف او بما يرجع الى ذلك بل لانهم يرون
هذا الطريق كالعلم لاتقانه بحيث يذهبون احتمال الخلاف المتصور عن صقع انفسهم
ويرون نفس الواقع بسبب قيام هذا الطريق ولذا يقدمون على سلوك طريق
اخبرهم الثقة بعدم وجود لص او سبع فيه مع انه لو كان الاحتمال باقيا في صقع النفس
لما اقدموا على تلف النفس او المال وبالجملة حيث ان العقلاء يرونه طريقا من دون
تعبد منهم على حكم ينتزع منه الطريقية فكذلك الشارع يمضي هذا المعنى ويجعله في عالم
التشريع ويتحقق هذا المعنى بنفس التشريع لانه كسائر الاعتباريات التي يعتبرها من
بيده نفوذ امرها كرواج الدراهم والدنانير من السلاطين وتبديل الاموال

من الملاك وغير ذلك مما يعتبرها العقلاء بما هم عقلاء واعتبارية ليس بمجرد الخيال والتصور
بل في عالم الاعتبار له وعاء كوعاء العينيات في الخارج هذا مع انه مما لا نتعقل حكماً
تكليفيا يكون منشأ لانتزاع الحجية ولا لانتزاع الملكية ولا اللزوم ولا الطهارة والنجاسة نعم
بجعل احكام تكليفية عديدة يمكن انتزاع هذه الوضعيات ولكن يكفي في وجهه احتياجه الى
جعل احكام متعددة مع امكانه بنفسه لان يتعلق به الجعل بلا مؤونة نعم انسب الاحكام التكليفية
التي ينتزع منها الحجية هو ما افاده قده في رد صاحب الحاشية قده القائل بان مقدمات الانسداد
لا يثبت الا اعتبار الظن بالطريق لان الواجب على المكلف اولا هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة
دون اداء الواقع فاذا تعذر تحصيل العلم فينتقل الى تحصيل الظن بالطريق فيقول المصنف قده
فيه ان تفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بالفعل نفس ما اراده الشارع في ضمن الاوامر الواقعية
واما بفعل ما حكم حكماً جعليا بانه نفس المراد فقوله قده واما بفعل ما حكم حكماً جعليا بانه نفس المراد
عبارة اخرى عن جعل تكليف ينتزع منه الحجية لان حكم الشارع على العبد والزامه بالبناء على
ان مؤديات الطرق هو الواقع لا وجه له الا ان يكون الطريق مثبتاً فالعينية الجعلية والـ
هو هوية المجعولة والامر بالبناء على ان ما اخبر به العادل هو الواقع لا يمكن الا ان يكون قول العادل
وسطاً في الاثبات وبالجملة فرق بين ان يقال ابن على ان ما اخبر به العادل هو المراد وان يقال صدق
العادل او الغ احتمال الخلاف او طبق العمل على المؤدى لان الظاهر من الحكم في الاول ان قول
العادل طريق واما الظاهر في الثاني فوجوب ترتيب آثار الصدق من دون كون قوله طريقا
كما في قوله ع يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون قسامة انه
قال قولا وقال لم اقله فصدقه وكذبهم والظاهر من قوله الغ احتمال الخلاف هو الجري العملي نحو
اي ابن على ان الاحتمال غير موجود في مقام العمل لا ان الاحتمال غير موجود في الطريق كما ان
الظاهر من قوله طبق العمل على المؤدى اي اوجد المؤدى فيصير كقوله اطع الوالدين اوائم

الصورة فيصير المؤدى واجبا من الواجبات وفي عرض الواقعيات ويستلزم اما التناقض او
التصويب ولا يبعد ان يكون منشأ تغيير العبارة في الوجه الثالث من اقسام السببي وزيادة
لفظ الامر ورود اشكال التناقض او التصويب بناء ان يكون المصلحة في العمل على طبق الامارة
لان كون العمل على الامارة واجباً لا يستفاد منه الا موضوعية الامارة ولكن قد عرفت عدم الا
حتياج الى زيادة لفظ الامر مضافا بانه لو كان العبارة منحصرة بتطبيق العمل على المؤدى لكان
لكان الظاهر منها موضوعية الامارة واما بعض الحاق قوله والالتزام به في مقام العمل على انه هو
الواقع بالعبارة السابقة فيصير ظاهرا فيما ذكرنا في ان غرضه قده المصلحة السلوكي مع حفظ الطريقية
لان الالتزام في مقام العمل على انه هو الواقع ليس الا بان تكون الامارة طريقا لان سياق هذا الكلام
هو مفروغية ثبوت الواقعيات لانه لا يمكن البناء على ان هذا هو الواقع الا بعد فرض ثبوت
حكم واقعي نعم لو نوقش في استفادة الطريقية من قوله ابن بان هذا هو الواقع لكان في محله
لانه لا فرق بين هذا القول وقوله الغ احتمال الخلاف في ان الظاهر منهما هو الجري العملي فيكون
ادلة الامارات كادلة الاصول ناظراً الى الجهة الثالثة من العلم الطريقي لا الى الطريقية لان
استفادة الطريقية من قوله ابن يتوقف على ان يكون هذا القول عبارة اخرى عن جعل ا
لطريقية بان يكون كناية عنه وهذا في الحقيقة قول بالتأصل لا الانتزاعية لان النزاع بين
القولين ليس من جهة الاختلاف في التعبير بل الى ان حقيقة المنشأ ما هو هل حكم تكليفي او وضعي
وبالجملة فبناء على الفرق بين الامارات والاصول لابد من القول بالتأصل لان الحكم التكليفي
الذي لا يرجع الى الجري العملي بل الى ما يوجب انتزاعية الطريقية منه لا نتعقله وكيف كان
سواء قلنا بالتأصل او بالانتزاعية فلا تكون مؤديات الامارات حكماً في صورة المخالفة فلا
محذور اصلا اما بناء على التأصل فواضح واما بناء على الانتزاعية فعلى فرض تعقل الحكم التكليفي
الذي ينتزع منه الطريقية فحكمه حكم التأصل والطريقية غير مستتبعة لحكم اصلا حتى يكون

مناقضا او لا يكون وعلى فرض عدم التعقل بان لا يكون حكم التكليفي الا وجوب البناء عملا
بان ما اخبر به العادل هو الواقع وجرى العملي على طبق مؤداه فلان وجوب البناء بان ما اخبر
العادل به هو الواقع حكم في طول الواقع لا في عرضه لانه فرق بين ان يقال اعمل بهذا او اجعل
الواقع هو هذا فان الاول عرضي والثاني طولي لان جعل الواقع هو هذا ناظر الى مفروغية
كون المجعول لك هو الحكم الواقعي وانما يجب عليك البناء في مورد الجعل بالواقع بان هذا هو
الواقع فان الطرق وان لم يؤخذ في موضوعها الشك الا ان مورد جعلها هو الشك لان مع العلم
بان هذا هو الواقع لا معنى لجعل هذا هو فانه تحصيل الحاصل ومع العلم بان هذا ليس هو لا معنى
لجعل هذا هو فصحة جعل الهوهوية انما هو في مورد عدم علم المكلف والمجعول له بان هذا هو
فاذا كان مورد الجعل هو الجهل فتارة يقع البحث في ان هذا الجعل يصح اولا واخرى يقع
البحث في ان ملاك الجعل ما هو وثالثة بان هذا الجعل مناقض لحكم الواقعي او ليس بمناقض
اما صحة هذا الجعل فعرفت ان الجعل لا يحتاج الى مؤنة اذا كان المجعول متحققا بنفس الجعل
وفي المقام جعل هذا هو الواقع تماما تمام بيد الجعل لانه لو لم يكن هذا الجعل لم يكن للعبد مع ا
لشك بان ما اخبر به العادل بانه واقع بل هو صدق او كذب البناء العملي على انه صدق
وانه هو الواقع واما مع هذا الجعل فله ذلك لان بنفس هذا الجعل تحقق العين والواقع
غاية الامر انه لم يتحقق تكوينا بل تحقق تنزيلا واما ملاك الجعل فهو ترتيب آثار الواقع
على المجعول بانه واقع وترتيب الآثار ليس في المقام هو المجعول لانه لو قيل رتب الآثار لكان
هو المجعول واما لو قيل بانه ابن على ان ولدي الذي تعلم بوجوده هو هذا فليس المجعول الا
جعل المجعول ولدا تعبدا ثم جعل هذا بلحاظ ترتيب آثار الولد عليه لا ان الآثار مجعول
واما عدم مناقضته للواقع لان المجعول ولدا بالتعبد لو كان هو اي صادف الجعل مع
الواقع فهذا هو ولو لم يكن بان انكشف عدم كونه ولدا فانكشف عدم واقعية

للمجعول

للمجعول كمخالفة القطع للواقع وليس المخالفة في الباب الا كمخالفة القطع الطريقي مع الواقع
وبالجملة فكما ان في جعل الموضوعات هو الموضوع الواقعي بالتعبد كقوله ابن بان هذا زيد او
المال له ليس معناه جعل موضوع على حدة في عرض الموضوع الواقعي ولا تحقق موضوع واقعا في
صورة الخطاء فكذلك في جعل الاحكام وبالجملة الهوهوية الجعلية في حقيقة ذاتها اعتبرت الطولية
وليس قوله اجعل الواقع في مورد الجعل به هو هذا او لا قوله ما اخبرا عني فعني يخبران بمنزلة
قولهم الطواف في البيت صلوة نعم لو قيل اعمل بقول العادل او اعمل بما امرك به الوالدان
فظاهره التنزيل العرضي وهذا بخلاف ما لو قيل ما امرك به العادل فهذا امري او ما اخبرك
به العادل فهذا قولي فانه نص في ان قولي ما اخبرك به العادل وهذا النحو من الجعل لا واقع
للمجعول الا اذا صدق العادل ولم يخطاء في ما اخبر به واما لو اخطاء فليس هناك شيء حتى يكون
هنا مناقضا او لا يكون كذلك   واما الاصول التنزيلية
التي قوامها بان لا يكون فيها جهة طريقية اصلا او لم يلحظ فيها هذه الجهة ولم يجعل جهة...
طريقيتها بل جعل وجوب جرى العمل على طبق مفادها وان كان منشأ هذا الجعل
واجديته للكشف الناقص فحكمها حكم الامارات على مسلك المصنف قده في ان مؤديها ليس
حكما في عرض الواقع بل حكم في طوله لما عرفت من ان وجوب البناء على ان هذا هو الواقع
تعبدا ليس حكما في عرض الواقع وبالجملة قد ذكرنا في مباحث القطع ان الاصول التنزيلية
نازلة منزلة القطع في الجري العملي فاذا كان مفاد دليل الامارات ايضا كذلك فهما سيان
في المفاد وان كان الموضوع في احدهما هو الشك دون الاخر واذا اتس ويامعنى درجع
جعلهما الى الهوهوية المجعولية فلا مجعول الا اذا صادفت الامارة او الاستصحاب مع الواقع
واما لو اخطأ فلم يكن شيء اصلا الا الخيال كمن قطع بوجود الاسد وفر منه مع كون الشبح
بقرة او ارنبا فالجري العملي وتنزيل المؤدى منزلة الواقع وجعله هو الواقع عملا

لايغير الواقع اصلا و لايكون المؤدى حكما عرضيا حتى يناقض مع الواقع و بالجملة الاصل
التنزيلي عبارة عن حكم اخذ فيه موضوعه الشك بالحكم الواقعي و امر بالغاء الشك
و الحكم على احد طرفي المشكوك و الغاء الشك معناه تنزيل المشكوك منزلة الواقع بمعنى
جعله هو الواقع في رتبة الشك لاجعله منزلة الواقع عرضا كجعل الصلوة للطواف صلوة
لانه لوكان مفاده كك خرج عن كونه حكما ظاهريا فمع حفظ هذا الاسم في حقيقة مسماه ان
يكون المجعول في هذه المرتبة هو كونه واقعا و كون هذا هو عين الواقع اعتبرت في حقيقة
جعله المصادفة لانه في صورة المخالفة لوكان هذا حكما فليس هو الواقع بل هو هو بنفسه
فلابد ان لايكون هو في صورة المخالفة حكما اصلا فتلخص مما ذكرنا ان الهوهوية هو بنفسه
تماثل لهذا الجعل لان مع احتمال كون هذا هو و عدم كونه هو ليصح ان يجعل بالجعل التشريعي
ان هذا هو و ليصير هذا الجعل كسائر الاحكام المجعولة من المحمول بالضميمة لانه لافرق في المحمول
بالضميمة بين ان يكون المحمول هو العرض الخارجي الذي لعرض الذات و بتوسط عروضه
ليصح حمله على الموضوع كزيد قائم او العرض الجعلي و الامر الاعتباري كالوجوب للصلوة
و الهوهوية لمؤدى الامارات و الاصول فانه لافرق بينهما فكما ان قولك الصلوة واجبة
ليس الوجوب من الحمل الذاتي و لامن من خارج المحمول الذي هو انتزاعي اما من الذات
او من قيام عرض بمعروض بل من المحمول بالضميمة لانه امر واقعي اعتباري الذي يكون الخارج
ظرفا لنفسه لا لوجوده فكك الهوهوية فانها بنفس الجعل يتحقق مصحح الحمل و كونه قابلا للجعل
لايلازم ان يكون ثابتا و لو في صورة المخالفة لان في قوام المجعول اعتبر ان يكون هذا هو
فلو لم يكن هو فلاشئ اصلا و لوضح ذلك الاستصحاب او الامارة في الموضوعات فاذا لم يكن
في صورة المخالفة حكم بل كان كنفس القطع الطريقي في صورة المخالفة فلامحذور و لا
اجتماع و لكن هذا انما يصح في الامارات و الاصول التنزيلية و اما في الاصول الغير التنزيلية

الى

التى حكم على احد طرفي الشك من دون الغاء الشك و من دون نظر الى الواقع و لا الى احرازه
فيه و لو من جهة الجرى العملي فيشكل الامر فيه لان الحكم الطولي غير متصور فيه فاذا كان الشئ في
الواقع حراما و لكن لم يعلم به و شك في حليته و حرمته فلو دل دليل على ان المشكوك حلال فهذا
مناقض لكونه حراما و التفصي عنه بنحو الترتب بان يقال ليس الحكم الظاهري في رتبة الحكم
الواقعي لاخذ الشك في موضوعه فهو متاخر عن الواقعي لايفيد في المقام لان الشك و العلم و (رتبة)
الظن ليس كالعصيان بحيث لايمكن اجتماعه مع مالم يؤخذ العصيان في موضوعه لان هذه الحالات
بدليل مستقل يمكن ان يكون حالات للواقع و يكون الواقع مطلقا بالنسبة الى هذه الحالات فاذا
كان الحكم الواقعي محفوظا في جميع الحالات و منها الشك في ثبوته و عدمه فيجتمع مع ما اخذ الشك
في موضوعه و هذا بخلاف عصيان خطاب فانه اذا كان موضوع المهم عصيان الاهم فيمتنع ان
يجتمع المهم في رتبة الاهم و لا الاهم في رتبة المهم لان رتبة المهم رتبة عصيان الاهم و لايمكن ان
يكون الشئ في رتبة عصيان خطابه محفوظا و رتبة الاهم رتبة طرد موضوع المهم فلا الاهم
ينزل من مرتبته و يلحق الى مرتبة المهم و لا المهم يترقى و يصل الى مرتبة الاهم فالصواب
في الجواب ان يقال انه لاتناقض بين الحلية الظاهرية و الحرمة الواقعية و لابين الحرمة ا
لظاهرية و الحلية الواقعية و انما التناقض بين الحلية الواقعية و الحرمة الواقعية او بين ا
لحلية الظاهرية و الحرمة الظاهرية لان الحكم الظاهري ليس في رتبة الحكم الواقعي و في عرضه
بل في طوله لابالبيان المتقدم بل لوجه آخر و هو ان الشك الذي هو موضوع للحكم الظاهري
قد يلاحظ موضوعيا و قد يلاحظ طريقيا اي قد يلاحظ نفسيا و بهذا الوجه يكون في مقابل
العلم و الظن و يكون من حالات الحكم الواقعي الذي ظهر ان الحكم الواقعي لوكان مطلقا و
ثابتا في جميع الحالات فتقييد الحكم الظاهري بالشك في الحكم الواقعي لايرفع التناقض
و قد يلاحظ غيريا و آلة لرعاية الواقع و يكون الحكم المجعول في ظرف حصوله اما التنجيز

الحكم الواقع في هذه الرتبة واما الابقاء الواقع على ما كان عليه من عدم التنجز بان يكون المجعول في ظرف حصوله عذريا وبعبارة اخرى الاحكام الظاهرية التي هي مؤدى الاصول الغير التنزيلية على قسمين قسم من قبيل الاحتياط وما يلحق به من اصالة الحرمة وقسم من قبيل الرفع وما يلحق به من اصالة الاباحة فما كان من قبيل وجوب الاحتياط في مورد الشك فجعله انما هو لحفظ الواقع في هذه الرتبة وجعله منجزا مع عدم كونه بنفسه منجزا للجعل المكلف به وما كان من قبيل حديث الرفع فجعله انما لترخيص المكلف وجعله معذورا في هذا الحال فاحد الجعلين موجب للتنجز والآخر موجب للمعذورية وعلى اي حال لا مناقضة بينهما وبين الحكم الواقعي ولو كان على خلاف مؤدى الاصلين وانما المناقضة بين الحلية والحرمة في هذه المرتبة اما بالنسبة الى الاحتياط واصالة الحرمة فلان منشأ جعله اذا كان الاهمية في ملاك الحكم الواقعي بحيث لم يرد الحكيم فوت هذا الملاك من المكلف اصلا فجعل حكم لرعاية هذا الملاك ولحفظ الخطاب في مورد الشك لا يؤثر هذا الجعل الا بتنجز الخطاب الواقعي في مورد الشك من دون حدوث مصلحة وحكم في نفس المؤدى المجعول فيكون واقعيته بوجود الحكم الواقعي واقعا فاذا لم يكن الحكم الواقعي في الواقع فلا يكون هناك حكم اصلا مثلا لو كان دم المسلم له اهمية ولم يكن مجرد تحريم قتل المسلم كافيا لحقن دمه لامكان الشك في اسلام مسلم وكفره فاذا قيل لو شككت في اسلام احد فاحتط في قتله او قتله حرام وفرضنا ان المشكوك في حاله لم يكن مسلما بل كان في الواقع مهدور الدم فهذا الاحتياط وان كان حكما شرعيا مولويا الا ان ملاك جعله لما كان تنجز حكم الواقعي في مورد الشك فيصير نفسيا للغير فيدور واقعيته مدار المطابقة من دون ان يصير الكافر الواقعي محقون الدم بل يبقى حكمه على حاله بحيث لو اقدم المكلف على قتله لم يعاقب عليه الا عقاب التجري كالعقاب على العلم المخالف

وتوضيح

وتوضيح ذلك ان الواجبات على ثلثة اقسام نفسي محض وغيري كذلك والمتوسط بينهما فالنفسي المحض ما يكون ملاك وجوبه المصلحة الكامنة في ذات الشيء كالصلوة فانها واجبة بنفسها لنفسها والغيري المحض ما يكون وجوبه تبعيا صرفا وترشحيا كالمقدمة والمتوسط ما كان جهة وجوبه اما لحفظ قدرة المكلف في الموسم واما لحفظ ما اخذ قيدا في متعلق الخطاب كالغسل في الصوم بحيث لا يمكن اتيان المقيد في وقته الا بان يغتسل قبل الفجر فيحكم الشرع او العقل بوجوب الغسل لا نفسيا محضا ولا غيريا صرفا بل نفسيا لحفظ ملاك الغير واما الاهمية في واجب او محرم بجعل حكما نفسيا لتنجز هذا الحكم في جميع الحالات والمنجز للحكم على اقسام منها ما يكون محرزا للواقع كالطرق والاصول التنزيلية ومنها ما لا يكون كذلك بل يبقى الواقع على مجهوليته كالاحتياط واصالة الحرمة في الاموال والاعراض والنفوس ومنها ما يكون متوسطا بين المحرز وغيره كوجوب الفحص وعلى هذا فاذا كان جعل حكم لحفظ خطاب آخر في هذه المرتبة كالاحتياط فلا محالة يدور الواقع جعلا الاصابة ولا يترتب على مخالفة هذا الحكم الثاني مثلا في مورد المخالفة الا ما يترتب على التجري نعم في مورد الاصابة يترتب العقاب على مخالفة نفس هذا الخطاب لا على الواقع المجهول لان هذا الخطاب لا يخرج الواقع عن المجهولية وما يتوهم من ان هذا الخطاب محرز للواقع بحيث لو قلنا بوجوب الاحتياط شرعا في الشبهات البدوية لكان كالقطع توهم نشأ من خلط احراز باحراز آخر لان محرزية الاحتياط انما هي في مقام الامتثال لا في مقام الاثبات وبعبارة اخرى لو صلى المصلي الى جهات اربع فاحرز اتيان الصلوة الى القبلة ولكنه لم يحرز ان القبلة في اي طرف وبالجملة نفس الاحكام الشرعية الواقعية لها ملاكات توجب جعلها وهذه الملاك التي يعبر عنها بعلل الجعل وحكم التشريع لا يجب ان يكون مطردة ولا يدور مدار الحكم الواقعي كاختلاط المياه الذي علة لتشريع العدة فان لزوم العدة في مظان خلط المياه لا يدور مدار الخلط فهذا الحكم يحرم مخالفته ولو لم يكن خلط في الواقع والاحكام الظاهرية لها ملاكات مخصوصة

يدور الحكم مداره لانه لو كان ملاك الجعل جعلا آخر كما في المقام فهذا الحكم حكم لو كان الجعل
الاولى موجوداً والا يكون سالبة بانتفاء الموضوع فتشريع الحكيم حرمة فعل المشكوك تارة من
حيث ان الشك بنفسه صفة من الصفات فهذا حكم نفسي للنفس واخرى من حيث حفظ
الواقع في هذا الحال فلا محالة هذا حكم نفسي للغير وليس جعل حرمة قتل مشكوك الاسلام مضاداً
مع وجوب قتل الكافر لان وجوب قتله لم يقيد اصلا بل باق على وجوبه وانما رخص الشارع
ترك قتله لاهمية بقاء المسلم فمع جواز قتله واقعا لا ينافي حرمة قتله ظاهرا نعم محذور التفويت
لم يرتفع ولكن هذا غير محذور التناقض فان قوله اقتله ولا تقتله وان كان كلاهما متوجهين
الى المكلف الا ان الحكمين حيث انهما ليسا في مرتبة واحدة فلا محذور في اجتماعهما في زمان
واحد لان احدهما ناش عن مصلحة في نفسه والآخر عن مصلحة في غيره فواقعيته تدور مدار
الغير بحيث انه لو لم يكن فيكون هذا الحكم في الظاهر حكما فيكون نظير الحكم الصوري وان لم يكن
صوريا يعني ان واقعيته تدور مدار ثبوت الواقع وليس هو بنفسه ولنفسه ذا ملاك فيكون
حكما في قبال الحكم الواقعي بل ملاكه حفظ الحكم الواقعي لشدة الاهتمام به ومن هذا البيان ظهر
ان الترتب الذي يرفع التناقض هو ترتب الحكمين وكون احدهما موضوعا للآخر لا اخذ
الشك موضوعا في احدهما وعدم اخذه في الآخر حتى يكون فيختلف الموضوع لان اختلاف
الموضوع لا يفيد مع ثبوت الحكم الواقعي نتيجة الاطلاق المتحصل من دليل الاشتراك في جميع
الحالات هذا حال الاحتياط واصالة الحرمة واما حال حديث الرفع واصالة الاباحة
فالكلام الكلام لان الحكم الواقعي اذا لم يكن ذا اهمية فللشارع ان يبقيه على حاله ويجعل ما
يوجب عذر المكلف في المخالفة بان يرفع الحكم في هذه المرتبة ومعنى رفعه رفع ما من شأنه
الوضع لانه كان للشارع الوضع في هذه المرتبة بجعل ايجاب الاحتياط او الحرمة فرفعه بعدم
جعله ايجاب الاحتياط او جعله اصالة الاباحة فكما لا تناقض بين وجوب قتل الكافر وعدم

عدم

عدم جوازه ظاهراً لحفظ الحق فكذلك لا تناقض بين حرمة اكل الارنب واقعا والرخصة في اكله
ظاهراً اما للتسهيل او لمصلحة اخرى لانه لو كان مشكوك الحلية بما انه مشكوك من الموضوعات للاحكام
لكان بين الحكمين تناقض ولكان من قبيل قوله شرب الماء حلال وشربه حرام واما لو لم يكن
بهذا اللحاظ بل بلحاظ ان المحرمات الواقعية غير منجزة في حال الشك فلا تناقض بينهما لان ا
لرخصة في شرب المشكوك شرعاً كالرخصة الناشئة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان
غاية الفرق بينهما ان تعلق الرفع بالعقاب والتكليف في حكم العقل والشرع متعاكسان
اي ما هو وظيفة العقل هو الادراك والحكم بقبح العقاب او حسنه اولا ويلزم من حكمه بعدم
العقاب الرخصة ثانياً وما هو وظيفة الشرع هو الحكم بالحلية او الحرمة ويستلزم حكمه بالحلية
عدم العقاب ثانياً وكما ان الرخصة التي من لوازم قبح العقاب لا يناقض مع الحرمة الواقعي
فكذلك الرخصة الشرعية وبالجملة اذا كان الاحتياط مما تناله يد الجعل وضعاً فتناله يد الجعل رفعا
فلو لم يكن في طرف الوضع مناقضا للحكم الواقعي فكذلك في طرف الرفع ان قلت سلمنا عدم
التناقض بين حرمة الخمر واقعا وجواز شربه ظاهرا لو شك في موضوع انه خل او خمر او شك
في حكمه مع العلم بموضوعه لان الحكم الظاهري في طول الواقعي ولا يجتمع امران طوليان
في رتبة واحدة وان اجتمعا في زمان واحد الا ان هذا يصح فيما لو اشتمل الظاهري على احد
الاحكام الخمسة التكليفية والواقعي على غيره واما في مثل الحكمين الوضعيين فلا مناص عن ا
لتناقض لان قوله كل شيء طاهر يناقض قوله البول نجس فلو اشتبه مايع وتردد امره
بين البول والماء وحكم عليه بالطهارة وكان في الواقع بولا فاجتمع في مورده حكمان وهما طاهر
ونجس وليس في المقام حكم تكليفي حتى يقال بان الرخصة في المخالفة لا ينافي ثبوت الحكم
الفعلي الواقعي على خلافها لان هذا الحكم مترتب على الحكم الواقعي وفي مقام البقاء الواقع على
على عدم منجزيته قلت ليس مناط عدم التناقض كون الحكمين الطوليين تكليفيين بل

بل كون الحكم الظاهري مجعولا بلحاظ حكم آخر لا كونه مجعولا بنفسه ولنفسه وبعبارة اخرى
الشك الذي اخذ في موضوع الحكم الظاهري لو كان ملحوظا بانه صفة من الصفات
لكان الحكمان عرضيين واما لو كان ملحوظا برعاية غيره فلا يكون في قبال غيره والحكم على
طهارة المشكوك لو كان بلحاظ انه موضوع من الموضوعات كالحكم لطهارة الماء لكان
بين هذا الحكم والحكم الواقعي للبول تناقضا واما لو كان بلحاظ انه عنوان طار على الحكم
الواقعي او موضوعه كالرخصة في اكل الميتة عند الاضطرار فلا يناقض هذا الحكم حكما
لواقعي وبالجملة لو كان بنجاسة البول معتقدا لعدم الشك في بوليته نايع او كان
نجسا وطاهرا للزم المحذور وهو التصويب في الاول والتناقض في الثاني واما لو
كان البول باقيا على نجاسته وانما حكم على المشكوك بالطهارة بلحاظ انه هو الماء الواقعي
لا انه طاهر بنفسه فلا محذور نعم ليس لسان اصالة الطهارة هو لسان استصحاب الطهارة
في كون مفادها الهوهوية جعلا بل حكم على المشكوك بانه طاهر مع حفظ الشك ولكنه
في النتيجة مع استصحاب الطهارة متحدة لانه بعد ما جعل في الشرع عدة من النجاسات
وعدة من الطهارات ولم يجعل المشكوك من احدهما واقعا بل جعل من احدهما ظاهرا
ومن حيث كونه مشكوكا فيتبع واقعه جعله مدار واقعه غاية الامر في ارتكاب المشكوك يكون
المكلف معذورا فيكون كالحكم المجعول عند الاضطرار ولذا لا يترتب عليه سائر الاحكام
الواقعية فلو بيع المشكوك ثم انكشف كونه نجسا يحكم ببطلان المعاملة ولو توضأ به ثم انكشف
كونه نجسا يحكم ببطلان الوضوء فمن هذه الجهة اصالة الطهارة كاستصحابها ولا وجه لتوهم
الاجزاء فيها دونه الا بناء على كونه طاهرا في حد ذاته ولا يمكن الالتزام به فما في الكفاية في
بحث الاجزاء لا يخفى ما فيه والتوهم انما نشأ من اصالة الطهارة في اللباس والبدن
فتحصل مما ذكرنا كله ان الاحكام الظاهرية مع انها احكام مولوية شرعية لا تنافي
بينها

بينها وبين الاحكام الواقعية اما كونها احكاما شرعية لان الحكم الشرعي تارة يثبت بالعلم
فيسمى واقعيا واخرى بالطرق والاصول فيسمى ظاهريا فالحكم الواقعي التعبد بثبوته في مؤديات
الطرق والاصول هو الظاهري واما عدم تنافيه مع الواقعي لانه اذا كان مفاده الوسطية
او الهوهوية او حفظ الواقع في رتبة الشك او القائه على عدم تنجيزه يدور حقيقة جعله
مدار الواقع ويكون في مورد المخالفة كالعلم المخالف حتى بالنسبة الى الاصول الغير التنزيلية
قوله قده ثم اذا تبين عدم استحالة تعبد الشارع بغير العلم وعدم القبح فيه ولا في تركه فيقع
الكلام في المقام الثاني في وقوع التعبد به لا يخفى ان في الكفاية جعل من مقدمات اصلا
لنزاع كون الامارة الغير العلمية غير مقتضية للحجية الا بجعل شرعي او طرو طار كالانسداد ونحن
ذكرنا في اول مسئلة القطع ان الحجية ليست ذاتية للامارة ولا من مقتضياتها عقلا حتى
في حال الانسداد بناء على الحكومة لان الظن بناء على الحكومة يقع في طريق الامتثال لا في مقام
الاحراز ولا يمكن ان يكون العقل مشرعا ومعطيا صفة الحجية لما هو فاقدها ولا فرق بين حال
دون حال ثم ان ما نسب الى بعض المحققين من ان الظن بالفراغ حجة كالعلم بالفراغ فيه
ما سيجيء فيما في كلام هذا المحقق من ان غرضه ان نتيجة المقدمات هو حجية الظن بالطريق
دون الظن بالواقع لا ان الظن بالفراغ حجة كالعلم الا ان يكون مراده من بعض المحققين
غير صاحب الحاشية وهو المحقق الخونساري فان كلامه في الاستصحاب يشعر بهذا ثم انه قده
يعبر من جعل الحجية مرارا بجعل التنجيز والعذر اللذان هما من آثار جعل الوسطية في الاثبات
لا كونهما بانفسهما مجعولين فان التنجيز والعذر او المنجز والمعذر غير قابلين لان تنالهما
يد الجعل لانها من المستقلات العقلية ومن لوازم الحجة وكيف كان فهو قده يورد على الشيخ
بان لا وجه لاتعاب النفس في اثبات عدم الحجية باثبات عدم صحة الالتزام مع الشك
في التعبد وعدم جواز الاستناد اليه لتم بل نفس الشك في التعبد يكفي للقطع بعدم

الحجية لانه لا يتصف الشيء بالحجية الا اذا احرز التعبد به وفيه لو كانت حقيقة الحجية منوطة
بالوصول وكانت اتصافها بها دائرة مدار الاحراز للزم الدور الوارد على اخذ العلم في
فعلية الحكم والتفصي عنه بما يتفصى في ساير الاحكام غير صحيح في المقام لان اخذ العلم في موضوعات
ساير التكاليف او اطلاق الحكم بالنسبة الى العالم والجاهل وان لم يمكن بالتقييد او الاطلاق
اللحاظي الا انه يمكن التقييد او الاطلاق بدليل آخر ينتج نتيجة الاطلاق او التقييد وفي ا
لمقام اعتبار العلم في موضوع الحجية لا يمكن ولو بدليل آخر لانه لو كان روح الجعل متوقفا
فلا يعقل الجعل الا بعد العلم ولا علم الا بعد الجعل وهذا دور وبعبارة اخرى في ساير
الاحكام المجعولة لا نقول بان حقيقة الجعل يتوقف على الوصول بل الحكم في حد ذاته مجعول
ومنشأ على نحو القضية الحقيقية على موضوعاتها المقدرة وجوداتها ومن موضوعاتها العلم ثبوتا
او الاعم منه ومن الجهل ولكنه اثباتا لا يمكن التقييد بالعلم او الاعم منه ومن الجهل فبدليل آخر
يعمم او يخصص وفي المقام لو قيل بان الحجية متوقفة على العلم وبدونه نقطع بعدمها فهذا
معناه توقف اصل الجعل على العلم فالصواب في المقام ان يقال اصل الجعل لا يتوقف على
الاحراز اصلا لان جعل الوسطية كجعل الوجوب والحرمة من الاحكام الشرعية الغير المتوقفة
على عالم وادم فضلا عن العلم ولكن في مقام التأثير للمكلف بمعنى كونه وسطا له حتى يخرج
عن التشريع يتوقف على العلم به وهذا لا يختص بالحجية بل ساير التكاليف ايضا يتوقف
انبعاث العبد اليها الى علمه بالبعث وبدون العلم يستحيل ان ينبعث عن البعث الواقعي
وبالجملة كون الطريق وسطا للاثبات للمكلف يتوقف على العلم به وعلى حكمه لا ان اصل
الحجية يتوقف على الوصول فمع الشك في الحجية لا نقطع بعدمها بل نقطع بان آثارها غير
حاصلة للمكلف فعليه فلا بأس بتأسيس الاصل في مورد الشك نعم الاحتياج الى استصحاب
عدم الجعل وعدم الاحتياج اليه امر آخر غير اصل الاحتياج الى تأسيس الاصل ثم انه

قده

قده في الحاشية على الرسائل اورد ايرادات لا بأس بالاشارة اليها اجمالا منها ان العمل
بالظن ليس مختصا بما اذا تعبد به بل يعم ما اذا استند اليه من دون تعبد كالاستناد اليه في
الامور العادية وفي حال الانسداد بناء على تقرير الحكومة ثم ان العمل به بنحو الاستناد لا محذور
فيه الا المخالفة الواقع او التجري ومنها ان العمل به على وجه التعبد ليس بحرام شرعي بل تشريع
وحرمة التشريع ليست حرمة شرعية بل عقلية صرفة وليست مستتبعة لحكم مولوي ونحن ذكرنا
في باب القطع ان ما لا يستتبع حكما شرعيا مولويا هو ما كان بنفسه حاصلا تكوينا كالكاشفية للقطع
ولزوم انبعاث العبد عن بعث المولوي الذي هو ذاتي وليس بجعل جاعل والا التسلسل واما
ما استقل به العقل من ملاكات الاحكام فهو قابل للجعل الشرعي المولوي وقبح التشريع الذي
استقل به العقل وادركه كقبح الكذب الذي ادركه العقل غاية الامر هو من اقبح افراد
الكذب لانه كذب وافتراء على المولى فلا وجه لان لا يكون مما تناله يد الجعل المولوي وحاصل
الكلام ان باب الملازمة باب ما يدرك العقل مناطات الاحكام اي باب ما يقع حكمه في
سلسلة العلل وباب عدم الملازمة باب ما يقع حكم العقل في سلسلة المعلول كحكمه بوجوب اصل
الطاعة وقد دعما وهي ان الامتثال له مراتب طولية لا ينتقل الى اللاحق مع تعذر السابق
ومجرد استقلال العقل باستحقاق العقاب لا يوجب ان لا يكون التجري محرما شرعيا لان
استحقاق العقاب الناشئ من المعصية لا يمكن ان يكون ما اوجب الاستحقاق محرما شرعيا
لان نفس النهي المولوي لو لم يكن كافيا في وجوب انزجار العبد عن زجر المولى فيستحيل ايجاب
الانزجار عليه بخطاب آخر ثم انه قده بعد ما اورد عليه بان حرمة التشريع حرمة عقلية
لا شرعية جعل موضوع المحرم العقلي هو الامر القلبي لا الفعل المشرع فيه اي التعبد بما
لا يعلم حجيته لا يوجب الا اثما قلبيا لا حدوث عنوان للفعل يكون بذلك العنوان مبغوضا
بل حاله كالقطع لا يوجب تغير المقطوع عما هو عليه من العنوان وفيه ما لا يخفى من الفرق

بين القطع والتشريع فان القطع ليس من جهات المقبحة والمحسنة من باب انه ليس الا ادراك
صرف ولا يحدث صفة في المقطوع وهذا بخلاف التشريع فانه من دواعي الفعل وتنبعث
الارادة منه واحداث الداعي صفة في الفعل اولى من احداث سائر الصفات التي تطرأ
نفس الافعال كنجاة المؤمن التي تعرض على الكذب لانا نرى بالوجدان ان الداعي للكذب
لو كان هو نجاة المؤمن لصار الكذب حسناً وبالجملة فرق بين انكشاف الخلاف ودواعي
الافعال ولذا اخترنا في باب التجري ان موضوع البحث هو شرب الماء الذي قطع بخمريته
لا التجري على المولى وهتكه وامثال ذلك من الدواعي فانها مغيرة لجهة الواقع نعم لو كان
الفعل المشرع فيه مطابقاً لما تعبد به كما اذا تعبد بان صلوة الجمعة هي حكم الله واتى بها ثم
تبين انها كانت واجبة يمكن ان يقال بان حرمة التشريع ما غيرت جهة الفعل لوقوع الكسر
والانكسار وجهة الواقع اقوى ولكن هذا نزاع عليحدة لا ارتباط له بما نحن فيه بصدده
وهو انه هل تؤثر حرمة التشريع في الفعل ام لا لان مرجع ذلك النزاع الى ان موضوع
حكم العقل بالقبح في التشريع كموضوعه في الظلم في ان العقل يحكم في الواقعي حكم واقعي و (الظلم)
في المشكوك والمظنون حكم طريقي اي لعدم الوقوع في الظلم او ان موضوع التشريع
هو الاعم مما كان مخالفاً لما تعبد به او موافقاً اي يحكم بملاك واحد في المقطوع والمظنون
والمشكوك لان موضوعه ما لا يعلم انه من الدين لا ما يكون منه وكيف كان فلو تعبد
بقول لم يكن حجة من قبل الشارع والتزم بان ما اخبر به هو حكم الله الواقعي وبنى عليه
واتى به فلو لم يكن في الواقع واجباً فهذا الفعل صدر عنه مبغوضاً وقبيحاً فيكون حراماً
شرعياً قوله قده وقد يقرر الاصل هنا بوجوه أُخر منها ان الاصل عدم الحجية اه
لا يخفى ان ايراد المصنف على استصحاب عدم الحجية وعلى استصحاب البرائة الاصلية و
على استصحاب الاشتغال ايراد واحد وحاصله ان احراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد
لنو

لغو اما في باب الحجية لان الاثر المقصود في المقام وهو حرمة العمل بالظن بمجرد الشك في الحجية
مترتب لان موضوع حرمة العمل به هو عدم العلم بورود التعبد بدليل تعبدي لانه لا يأتي
على مقتضى عدم ورود التعبد الا حرمة العمل واما في باب استصحاب البرائة الاصلية لان
لان موضوع البحث فيه هو عدم المطلق الذي كان ملاكه قبح التكليف على الصغير فاذا ارتفع
الملاك فلو اريد باستصحاب العدم الازلي اثبات العدم الخاص اي الاباحة فهو مثبت ولو اريد
ابقاء اثر نفسه فلا اثر له ولو اريد به اثبات الاثر المردد بين ما هو مرتفع قطعاً كما اذا استدل
بالوجوب او الحرمة وبين ما هو مشكوك الحدوث وهو الاباحة فاثره منحصر بالعقاب والعقاب
بنفس الشك في التكليف مرتفع فلا حاجة الى احراز عدم التكليف بالتعبد واما في باب
استصحاب الاشتغال فلانه بعد ما اتى المكلف باحد المحتملين اللذين يعلم اجمالاً بثبوت التكليف
فيهما وشك في ان ما اتى به هو الواجب الواقعي او الباقي فاستصحاب بقاء التكليف لو كان
راجعاً الى استصحاب وجوب الباقي فهذا لم يعلم لوجوبه سابقاً ولو كان راجعاً الى اثبات
ان الباقي واجباً فهذا مثبت ولو كان راجعاً الى اثبات شخص هذا الواجب الواقعي الذي
كان واجباً فلازمه اتيان كلا المحتملين مع القطع بان بعد اتيان احدهما لا يجب عقلاً الا
اتيان الآخر دون الماتي ولو كان راجعاً الى استصحاب الكلي المردد بين ما هو المرتفع قطعاً
او باق كلك فهذا لا اثر له الا اثبات اصل الالزام واصل الالزام لا اثر له الا الخروج عن عهدته
وهذا حاصل بلا اجراء الاستصحاب لان الخروج عن عهدة الالزام المعلوم اجمالاً عبارة
عن الاتيان بمحتملاته والاتيان بجميع الاطراف بحكم العقل لازم ومترتب على نفس الشك في ا
لامتثال وحاصل الاشكال في الموارد الثلاثة انه بعد ما ثبت ان الاستصحاب اصل عملي فمحل
جريانه ومورده ما كان لمستصحبه جري عملي ولذا لا يكون مثبته حجة لان ما هو مورد للتنزيل
لا اثر له فلا يجري الاستصحاب فيه لانه ليس فيه جري عملي وما فيه جري عملي واثره هو اللازم

ليس موردا للتنزيل و فى هذه الموارد الثلاثة حيث ان المستصحب لااثر له وليس
لجرى عملى الآن هو حاصل فى ظرف الشك وجدانا فاحراز ما هو محرز حقيقة بالتعبد
تحصيل للحاصل ولذا لو لم يكن الاثر المترتب حاصلاً بنفس الشك كما فى استصحاب
عدم التكليف فى حال الكبر او استصحاب بقاء التكليف فيما لو شك بانه اتى باحد
المحتملين اللذين يعلم اجمالاً بوجود التكليف بينهما او لم يات بواحد منهما بعد او استصحاب
بقاء صلوة الفجر ونحوها بعد مضى ساعة يشك فى انه اتى بالصلوة فى تلك الساعة
اولا فان فى هذه الموارد الاثر لا يكون حاصلا بنفس الشك لان الرخصة فى الترك
فى المثال الاول وبقاء الوجوب فى المثالين الاخيرين ليس اثر حكم العقل فان العقل
فى المثال الاول لا يحكم الا بقبح العقاب بلا بيان لا الاباحة والترخيص وفى المثالين
الاخيرين يحكم بان الاشتغال اليقينى يقتضى الفراغ اليقينى لا بقاء الوجوب وبالجملة
فرق واضح بين عدم الوجوب قبل ساعة والشك فى ارتفاعه وعدم الوجوب فى
حال الصغر لان عدم الوجوب فى حال الصغر لا يثبت عدم الوجوب الخاص ولا اثر
له الا عدم العقاب الذى يستقل العقل بالقبح بدون اجراء الاستصحاب ولما كان
مبنى صاحب الكفاية قده فى مفاد دليل الاستصحاب انه بالنسبة الى الاحكام جعل المماثل
وبالنسبة الى الموضوعات جعل الآثار يورد على المصنف قده فى المقام بان الحجية
بنفسها من الاحكام الشرعية وما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جاريا كان هناك
اثر شرعى يترتب على المستصحب ام لا ثم يورد عليه بانه لو سلم بكونها من الموضوعات فانما
لا مجال لاستصحابها لو كان حرمة العمل اثرا للشك ليس الا واما لو كانت اثرا له وللواقع
المشكوك فالمورد مورد الاستصحاب لا القاعدة المضروبة للشك لحكومته عليها
ونظير ذلك استصحاب الطهارة وقاعدتها انتهى ملخصا وفيه اما فى مفاد الاستصحاب

فيجئ

فيجيء انشاء الله فى محله ومضى الاشارة اليه ان مفاده الموضوعية الجعلية وتنزيل المشكوك
منزلة المتيقن من حيث الجرى العملى لا جعل المماثل فى الاحكام وترتيب الآثار فى الموضوعات
لان الدليل الواحد لا يستفاد منه مفادان فاذا كان مفاده الجرى العملى والبناء على انه
هو تعبداً فلا بد من ان يكون هناك اثر عملى حتى يجرى الاستصحاب والا هو بنفسه غير
جار وجرى العملى فى الاحكام ايضا مختلف كاختلافه فى الموضوعات فجرى العملى فى الواجب
اتيانه وفى الحرام تركه وفى الحجية صحة التعبد بها وفى عدمها حرمة التعبد بها وحرمة
التعبد مترتبة على نفس الشك فى الحجية واثبات عدم الحجية الواقعية لا اثر لها الا حرمة
التعبد وهى حاصلة بمجرد الشك واما تنظيره قده مقامنا بباب استصحاب الطهارة و
قاعدتها ففيه ما لا يخفى من الفرق فان الاثر المقصود فى ذلك الباب انما هو من آثار
الطهارة الواقعية وقاعدة الطهارة ليس مفادها الطهارة فى المشكوك بانه مشكوك
بل بان المشكوك هو الطاهر الواقعى فالاثر المترتب على كل من الاستصحاب والطهارة
انما هو لانهما حكمان طوليان مترتبان على الواقع وحيث ان الاستصحاب اصل تنزيلى ويحرز
الواقع ولو بلحاظ الجرى العملى فهو مقدم على قاعدة الطهارة لانها لا احراز فيها اصلا وهذا
بخلاف المقام لان الاثر المقصود مترتب على عدم العلم بالحجية وعلى عدم الحجية الواقعى
لان موضوع التشريع ليس مقصوراً بما لم يكن حجة واقعاً بل موضوعه الواقعى اعم منه ومن
غير المعلوم فليس القاعدة المضروبة للشك فى المقام حكما طوليا بل واقعيا فاذا كان
كذلك فالامر راجع الى ان الموضوع هو الجامع بين الواقع والشك لان الاثر الواحد
لا بد وان يتحقق من جامعهما فاذا كان الجامع موجودا فى الشك لانه مصداقه ومحققه
فاحراز المحقق الآخر للجامع بالتعبد مع وجود محقق الجامع وجدانا لغو وهذا اجمع انه
يمكن المنع عن كون الاثر مترتبا على الواقع اصلا بل مترتب على نفس الشك ليس الا لانه

لو كان عدم الجعل الواقعي من آثار التعبد حرمته بالالتزام فيما لو اعتقد احد بان امارة
خاصة مجعولة مع عدم كونها مجعولة واقعاً ان يكون مشرعاً لان الموضوع الواقعي لا يختلف
بالعلم والجهل مع انه لا يمكن الالتزام به فالتشريع دائر مدار عدم العلم بالجعل كان هناك
جعل ام لا وعدمه يدور مدار العلم بالجعل كان هناك عدم جعل اولا نعم في المقام
يمكن ان يقال ان موضوع التشريع لا يختص بالشك في الحجية بل الاعم منه ومن العلم بعدمها
فاذا كان له موضوعان احدهما الشك والآخر عدم جعل الواقعي فبناء على ما اخترناه
من قيام الاصول بنفس دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعي على وجه الطريقية فيمكن اجراء
الاصول لاحراز احد جزئي الموضوع ولكنه مع هذا لا يجري الاستصحاب في المقام لما عرفت
من ان موضوع حرمة التعبد اذا كان امران احدهما محرز بالوجدان والآخر محرز
بالتعبد فما هو محرز بالوجدان يمنع من اجراء الاصل لاحراز المحرز بالتعبد ولا يمكن ان يقال
ان الموضوع منحصر في عدم الجعل المعلوم لما ظهر في محله ان موضوع حكم العقل بقبح التشريع
هو الاعم من عدم الجعل المعلوم ومن الشك في الجعل فان العقل بمناط واحد يحكم بالقبح
في المعلوم والمشكوك وليس حكمه بالقبح الا كحكمه بقبح الكذب في ان مناط القبح مطرد فيما
علم كذبه وما شك وليس حكمه في المقام بالقبح كحكمه في باب الظلم فانه في هذا الباب يحكم
بمناطين في الظلم الواقعي بمناط واقعي وفي مشكوكه بمناط طريقي اي لئلا يقع في الظلم وبالجملة
نفس عدم الجعل الواقعي لا اثر له اصلا وليس هو موضوع حكم اصلا من الاحكام ولا يترتب
حرمة التشريع عليه اصلا ولذا لو اعتقد المكلف بجعل الحجية واستند اليها فلا تشريع
بلا اشكال فلا محالة يكون الموضوع عدم الجعل المعلوم ومشكوك الجعلية فاذا كان الموضوع
كليهما فلا محالة يرجع الى الجامع واحراز الجامع بالتعبد مع محرزيته في ضمن احد مصاديقه
المحرزة وجداناً تحصيل للحاصل ولغو صرف فتحصل مما ذكرنا انه لا يمكن اولاً ان

يكون

يكون الاثر مترتباً على نفس عدم الجعل الواقعي بل على عدم العلم الجامع بين الشك و
العلم بالعدم وثانياً لو سلم فلا يمكن ان يكون الشك بما هو صفة موضوعاً للاثر بل يجب ان
يكون طريقاً اي مرآة للحكم المجعول في مورده الحكم الواقعي للاشياء وثالثاً لو سلم امكان
موضوعين عرضيين لحرمة التعبد الا انه كل ما كان كذلك فيرجع الموضوعان الى موضوع واحد
وهو الجامع ومع تحققه في مصداق محرز لا وجه لاحرازه في ضمن مصداق مشكوك ورابعاً
مع الغض عن ذلك كله فلا وجه لاجراء الاستصحاب في رفع الموضوع الذي هو في عرض
الموضوع المستصحب وهذا بعينه كاستصحاب بقاء زيد لاثبات بقاء عمرو ولانه لو لم يكن
الشك ماخوذاً بلحاظ الواقع ومن حيث كون المكلف متحيرا في حكم الواقع بل اخذ من حيث
نفسه وبما هو موضوع في عرض الواقع فلا يعقل ان يرتفع اثر الشك باجراء الاستصحاب
في الواقع لان حكومة الاستصحاب على القاعدة المضروبة للشك انما هي لان به يرتفع
التحير والا نفس الشك بما هو فهو باق وجداناً فاذا كان الشك اخذ موضوعاً لحكم التحير
عن حكم الواقعي فيرتفع التحير باجراء الاستصحاب كارتفاع الشك المسببي باجراء الاصل
في الشك السببي واذا اخذ موضوعاً في قبال الواقع وعرضه فلا يعقل ان يرتفع هذا
الموضوع باجراء الاستصحاب في موضوع آخر وخامساً ان هذا تحصيل الحاصل وسادساً
لغو صرف لان رفع اليد عن الموضوع المحقق التكويني واحراز الموضوع المشكوك بالتعبد
ليس عقلائياً فتامل في اطراف الكلام فانه لطيف وسيجيء انشاء الله الاشارة الى نظيره في باب
البراءة والاشتغال واشرنا اليها اجمالاً وحاصله ان كلما كان الاثر مترتباً على نفس الشك
بحيث كان الشك موضوعاً واقعياً لهذا الاثر فلا يجري الاستصحاب لان احراز الموضوع
بالتعبد مع ثبوت الموضوع وجداناً تحصيل للحاصل وكلما لم يكن كذلك بل كان الاثر
مترتباً على الشك من حيث التحير في الحكم الواقعي فهنا مورد الاستصحاب الا اذا جمع

الاستصحاب لجهة اخرى بمجرد حكم العقل بالاشتغال او البرائة او بحرمة التشريع ليس
مانعاً عن جريان الاستصحاب والا لم يكن مورد للاصول الشرعية اصلا لان الشك اما
في التكليف او في المكلف به والاول مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والثاني مورد
حكمه بلزوم احتياط فلا موقع لاجراء الاصل النافي او المثبت والسر في جريان الاصول النافية
والمثبتة مع حكم العقل في الموردين ان بالاستصحاب يحرز غير ما هو محرز بالوجدان كما في
استصحاب البرائة بعد التكليف واستصحاب بقاء التكليف اي الاشتغال بعد النظر وهذا
بخلاف مورد الشك في الحجية والشك في عدم التكليف حال الصغر والجنون والشك
في بقاء الاشتغال بعد الاتيان باحد المحتملين فانه لا يحرز بالاصول شيء غير حاصل قوله قده
انما المهم الموضوع له هذه الرسالة بيان ما خرج او قيل بخروجه الخ اقول قد اشرنا في بحث
العام والخاص والمطلق والمقيد ان من الظنون الخارجة عن تحت اصالة عدم الحجية ظواهر
الالفاظ فانها لا اشكال في حجيتها في الجملة ثم ان البحث عن حجية الظواهر بحث كبروي ومن
وظائف الاصولي واما البحث عن الصغرى وهو تشخيص الظهور فليس من وظيفة الاصولي
نعم لبعض المهمات منه يذكر في الاصول لان تشخيص الظهور راجع الى الجهتين الاولى في
الموضوع له الالفاظ وهذه راجعة الى علم اللغة والثانية في القرائن النوعية المكتنفة
بالكلام الموجبة لصرف ظواهر الالفاظ عما وضعت له والمهمات من هذه يقع البحث
عنها في الاصول كوقوع الامر عقيب الحظر والاستثناء الواقع بعد الجمل المتعددة وامثالهما
والاغلب منها يقع البحث عنها في المعاني والبيان كاقسام ما يفيد الحصر وامثال ذلك
فعليهذا يقع البحث عن الصغرى والكبرى من جهات ثلث الاولى في الظهور الافرادي
والثانية في الظهور التركيبي والثالثة في حجية الظهور اي كون ما يستفاد من الكلام
مرادا للمتكلم والجهة الاولى لا يتوقف على شيء الا على الوضع والعلم به لان اللفظ

اذا وضع لمعنى وعلم به ثم استعمل فمجرد استعماله يوجب خطور هذا المعنى في ذهن المخاطب
من دون توقف على اصالة عدم القرينة وما يرجع اليها لان القرينة لتصرف هذا الظهور
عما هو عليه لا ان عدمها من مقومات الظهور واما الجهة الثانية والثالثة فالاقوال فيهما
ثلثة ثالثها التفصيل بين ظهور التركيبي فانه يتوقف على اصالة عدم القرينة المتصلة
وحجية الظهور فانها لا تتوقف على اصالة عدم القرينة فان الظاهر حجة غاية الامر لو
عثرنا على القرينة تكون هذه معارضة مع حجية الظهور فيقدم الاقوى منهما والحق ما
اختاره المصنف قده من التوقف مطلقا اي الظهور التركيبي وحجية الظهور تتوقفان
على اصالة عدم القرينة فهي من مقومات الظهور والحجية ومن اجزاء العلة ووجه
ذلك ان بناء العقلا على الاخذ بالظهور انما هو لاجراء الاصول العدمية كاصالة
عدم الغفلة المتكلم والمخاطب ولهذا في حجية الظهور يتمسكون بها على طبع العقلاء
وجبلتهم على انهم يذكرون جميع ما له دخل في بيان مرامهم ولا يتكلون على القرائن المنفصلة
بحيث انه لو لم يجر في مقام اصالة عدم الغفلة لكون المتكلم كثير الغفلة او الكن لا يقدر | كونه
على اتمام الكلام على طبق مقصوده او كون الاطرش المخاطب لا يسمع جميع القيود
والقرائن فلا يسندون الى المتكلم انه اخبر بكذا او انشاء به ولهذا لو احرز ان متكلم
خاص يتكل على بيان بعض مرامه الى قرائن منفصلة فلا يأخذون بظاهر كلامه و
لا يحتجون به ولا عليه وليس هذا الا للدخل اصالة عدم القرينة في كلا المقامين وبالجملة
عدم صحة اسناد مفاد الكلام الى المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ليس الا انه يتوقف ا
انعقاد الظهور التركيبي على عدم القرينة فليس الظفر بالقرينة من قبيل الظفر بالمعارض
وليس نفس اصالة الحقيقة والعموم والاطلاق بانفسها من الاصول العقلائية بل
بضميمة اصالة عدم القرينة ثم ان من ثمرات المترتبة على الاقوال لظهر صدق ما

ادعيناه فانه لو لم يكن لاصالة عدم القرينة دخل فى الحجية لما وجب الفحص عن ا...
لمخصص والمقيد الا فى مورد العلم الاجمالى واما لو كان لها دخل فى الحجية فلو لم يكن
عام طرفا للعلم الاجمالى وجب الفحص عن مخصصه اذا علم ان بناء المتكلم نوعاً على الا
تكال على القرائن المنفصلة ومن الثمرات انه بمجرد الظفر بالقرينة لا تقدم القرينة
على ظهور العام والمطلق والحقيقة بناء على عدم دخلها فى الحجية بل لا بد من الموازنة
بين القرينة وذيها فى المقدار من الظهور وبين بخلافه بناء على عدم دخلها فى الحجية
فانه يوخذ بالقرينة ولو لم يوزن الظهور وهذه الثمرة جارية فى اعتبار اصالة
عدم القرينة فى انعقاد الظهور وعدم اعتباره ونحن ذكرنا فى باب العام والخاص
انه ليس بناء اهل اللسان ولا العلماء فى توزين مقدار ظهور ذى ى وظهور اسس بل
يقدمون ظهور القرينة ولو كان اضعف على فرض قرينيته كما ذكرنا هناك بالعرف
القرينية ثم ان فى خصوص انعقاد الظهور لا يمكن ان يدعى ان اصالة عدم القرينة لا
دخل لها فيه والا لزم ان يعد الاستثناء بعد جملة تامة من معارضات الجملة فيقال
لو قيل له على عشرة الا ثلثة انه انكر بعد الاقرار مع انه لا اشكال من احد ان مثل الكلام
ليس انكاراً بعد الاقرار وبالجملة بالتامل فى بناء العقلاء والتفحص عن ديدن العقلاء
وسيرة اهل اللسان يظهر صدق ما ادعيناه وهو ان لاصالة عدم القرينة دخل فى
انعقاد الظهور والحجية مطلقا ثم انه بعد ما ظهر حجية الظواهر فى الجملة فيقع البحث عنها من
جهات ثلثة الاولى هل الظاهر حجة مطلقا او اذا حصل الظن الفعلى منه او اذا لم يقم على
خلافه الظن اى لا يعتبر فى حجيته حصول الظن الفعلى الا ان الظن بالخلاف مانع عن حجيته
وذهب الى كل احتمال قائل وتمسك كل منهم لمختاره بسيرة العقلاء وقد اشرنا فى
بحث العام والخاص الى الجمع بين الكلمات واجماله ان اللفظ تارة طريق الى

الكلام

استكشاف المراد منه كما اذا استرق السمع تاجراً لاستكشاف المراد من كلام المتكلم
لمخاطبه واخرى له جهة موضوعية ايضاً كما فى الالفاظ الصادرة عن المولى بالنسبة الى ا
لعبيد وعن الموكل بالنسبة الى وكيله وامثالهما فاذا كان من قبيل الاول فلا يكفى فيها
الظهور النوعى بل تارة يعتبر فيه عدم الظن بالخلاف واخرى الظن الفعلى بل الاطمينان
على حسب مراتب المراد من كونه مهتماً به وغيره وما كان من قبيل الثانى فلا يعتبر بالظن
الفعلى ولا يضره الظن بالخلاف فان المولى يوخذ بظاهر كلامه ويحتج عليه ولا يسمع
دعوى الظن على الخلاف او عدم الظن بالوفاق كما لا يخفى الثانية هل تختص حجية
الظواهر بغير القرآن العزيز اولا والقائل بخروج ظواهر القرآن عن مورد البحث
خروجاً موضوعياً او حكمياً هو لبعض الاخباريين وقد اورد عليهم شيخنا الانصارى
وصاحب الكفاية قدس سرهما بالامزيد عليه الثالثة هل تختص حجية الظواهر بمن قصد
افهامه اولا والقائل بالاختصاص هو المحقق القمى فانه قده بعد ان منع حجية الظنون
الخاصة لان غاية ما يدل دليل على حجيتها كونها حجة اما دلالة الدليل على اعتبارها بالخصوص
دون مطلق الظن فلا لاحتمال جعلها حجة من باب كونها من مصاديق مطلق الظن منع
الصغرى وهو اصل الحجية لان عمدة ما يكفى للفقيه هو الخبر الواحد والمتيقن منه بحسب
السند ما كان مزكى بتزكية عدلين فى جميع الطبقات وهو فى غاية القلة والمتيقن
منه بحسب الدلالة ظهوره لمن قصد افهامه فانه الذى يجرى اصالة عدم القرينة بالنسبة
اليه لان وقوعه فى الخطاء اما لغفلة المتكلم او لغفلتنا وباصالة عدمهما احتمال وجود ا
لقرينة يرتفع واما بالنسبة الينا فلا ينحصر الوقوع فى الخطاء فى غفلة المتكلم او غفلتنا لاحتمال
وجود قرينة حالية او مقالية مسبوقة الذكر بين المتكلم والمخاطب لم نلتفت اليها ...
فحجية الظاهر بالنسبة الى المخاطب الذى قصد افهامه لا يلازم حجيته لنا كما لا يخفى

نعم لو كان الكلام الصادر من المتكلم من قبيل تصنيف المصنفين فكلامه حجة بالنسبة
الى من اطلع على كلامه ووجهه ظاهر لانه لابد من ان يرتبه الكلام على وجه يستفيد منه
المراد كل من يطلع عليه وعليهذا فلا يمكن النقض عليه بحجية ظواهر الاقارير والوصايا
لانهما فى كيفية الظهور من قبيل تصنيف المصنفين ثم ان الوجوه المستفاد من المصنف
فى توجيه كلام المحقق القمى لعدم حجية ظواهر الاخبار بالنسبة الينا احد امور ثلثة الاول
عدم جريان اصالة عدم القرينة المتصلة فلا ينعقد ظهور بالنسبة الى من لم يقصد
افهامه الثانى عدم جريانها مطلقا فى كلام متكلم كان من دأبه الاعتماد على القرينة المنفصلة
فى بيان ما له دخل فى موضوع حكمه الثالث احتمال ضياع الاخبار او تقطيعها فلا يفيد
الفحص عن القرائن لان الفحص انما يفيد اذا كان القرائن المنفصلة موجودة فى
الكتب واما اذا فقدت او قطعت الاخبار بحيث احتمل ان يكون القرينة المتصلة
فى كلام انفصلت عنه فلا ينعقد ظهور او لا يكون حجة وكيف كان فالظهور اللفظى
فى الخبر ليس حجة لنا سواء كان منشأه اصالة عدم القرينة ام الظهور النوعى ولكنه
لا يخفى ما فيه هذه الوجوه اما الوجه الاول فلانه لو سلم اختصاص الظهور او الحجية
بمن قصد افهامه الا انه حيث جعل تصنيف المصنفين حجة لكل من ورد عليه فيلزمه
ان يكون جميع الاخبار حجة الينا لان جميع الروايات قبل تدوينها فى الكتب المصنفة
يكون كل منقول اليه ممن قصد افهامه فان زرارة الذى سمع من الامام عليه السلام
ممن قصد افهامه وهكذا من سمع من حريز ممن قصد افهامه وهكذا الى الكلينى
قدس الله اسرارهم الى ان يودعه الكلينى فى كتابه يكون كتابه حجة لكل من يرد عليه
ويأخذ منه واما الثانى فاعتماد المتكلم على القرينة المنفصلة موجب للفحص لا عدم
الحجية راسا واما الثالث اما احتمال الضياع فاولا ممنوع وثانيا كون الضياع

قرينة

قرينة للباقى لا دليل عليه فلعله كان حكما مستقلا لا ربط له بالباقى واما التقطيع فحيث
انه صدر من اهل اللسان فلا محالة يقطعون على وجه لا يخل بالظهور او الحجية والغافل
وقوعه كالمعدوم انه ناشئ عن الغفلة لا العمد فاذا شك فى وقوعه فاصالة عدم ا
لغفلة تدفعه تذنيب بعد ما ذكرنا من ان لاصالة عدم القرينة دخل فى الظهور
والحجية ظهر ان المتبع فى الظهور هو الظهور العرفى لا الظهور اللغوى لان كون المدار
على الظهور اللغوى انما هو لو كان نفس اصالة العموم او الاطلاق والحقيقة بنفسها من ا
لاصول العقلائية اما لو كان مرجع الظهور والحجية الى اصالة عدم القرينة فالظهور اللغوى
لا يؤخذ به فلو قيل رايت اسدا فى الحمام فالظهور اللغوى من لفظ اسد والمكان هو ا
لحيوان المفترس الا ان اقتران قوله فى الحمام به يوجب اجمال قوله رايت اسدا عرفا
وبالجملة الكلام المكتنف بما يصلح للقرينية بناء على ان المدار على الظهور العرفى مجمل
واما بناء على الظهور اللغوى فلا اجمال فيه ومن هذا البيان ظهر صحة تفصيل بعض المحققين بين
اتصال ما يصلح للقرينية بالكلام وانفصاله فان فى صورة الاتصال يوجب الاجمال بخلاف
صورة الانفصال فان الظهور التركيبى انعقد واجمال المنفصل لا يسرى اليه نعم لو كان ا
لمدار على اللفظ على استكشاف المراد منه لاوجب المنفصل المجمل التوقف ايضا واما
لو كان المدار عليه هو الاحتجاج به وعليه فلا يوجب التوقف بمجرد الاحتمال كما لا يخفى
قوله قده واما القسم الثانى وهو الظن الذى يعمل لتشخيص الظواهر اه قلنا ان تشخيص
الظهور اى الصغرى راجع الى جهتى الظهور الافرادى والظهور التركيبى وتشخيص ظهور الا
فرادى راجع الى اللغة فى غير الالفاظ المتداولة الكثيرة الدوران واما فيها فمعلوم لاهل ا
للسان جميعا ثم ان حجية قول اللغويين فى الجملة لا اشكال فيه انما النزاع فى ان منشأ
حجيته ما هو فقيل هو من باب الخبر او البينة او من باب كونهم اهل الخبرة والرجوع اليهم من

حيث معرفتهم باللغة والحق هو الاخير لان في الخبر والبيّنة يعتبر ان يكون قول المخبر وا
لشاهد راجعاً الى الحس ولا يكون فيه مبادى نظرية وقول اهل اللغة لا يخلو من اعمال
نظر واجتهاد ويكون فيه مبادى حدسية فيكون قولهم كفتوى المجتهد وكقول الرجاليين
في معرفة الرجال وتمييز المشتركات ثم ان منشأ حجية قول العارف هل هو طريقة العقلاء
تعبداً او من جهة حصول الاطمينان فاذا كان مفيد الاطمينان فلا يعتبر فيه شئ سوى
حصوله لانه لو صار موجبا للاطمينان فيدخل الخبر الذي صحح الرجالي وميز رجاله في كبرى
الحجية وهي الخبر المطمئن الصدور ويمكن ادعاء في المقام ان اللفظ الذي بين معناه اللغوي قد
يدخل فيما له ظهور والظاهر حجة واما لو كان حجة تعبداً فيجب الاخذ بقولهم ولو لم يوجب
الاطمينان اصلا ثم انه قد يستشكل في حجية قول اللغوي من جهة عدم كونهم من اهل الخبرة لان
المناط في خبروية شخص كون ما يحكم به من وظيفته بحيث يختص هو به او من كان مثله وليس
معرفة موارد استعمالات الالفاظ في المعاني مختصا بطائفة خاصة لان كل من تصدى لمعرفتها
يدركها وان لم يتصد لها الا جماعة خاصة وبعبارة اخرى للمنع بان يكون اللغوي ذا نظر
ورأي بحال فلا بد من ادخال ما يخبره اما في الخبر او الشهادة والا كيف يؤخذ بقول من
من يدعي ان اهل اللسان يستعملون الصعيد في مطلق وجه الارض مع عدم وثاقته و
ولو كان متعددا فضلا عما اذا كان واحداً وما ذكرناه من ان اللفظ الذي بين معناه
اللغوي يدخل فيما له ظهور ممنوع جداً لان الظاهر هو ما يكون مستندا الى حاق اللفظ و
الظن الحاصل من قول اللغوي منفصل عما هو حجة وبعبارة واضحة الظاهر المنعقد ظهوره
حجة واما الظن بان هذا ظاهر فلا دليل على حجيته ولا يقاس الظن الحاصل من قوله بالظن
الحاصل من قول اهل الرجال لان الحجة لو كانت في تلك الباب المظنون الصدور
فبتوسط قول الرجالي يمكن حصول الظن بالصدور بخلاف المقام فان فيه ما هو الحجة

عبارة

عبارة عما هو ظاهر لا مظنون الظهور وبالجملة لا يمكن ادراج قول اللغوي في باب
الخبر والشهادة لانهما يعتبران فيما يرجع الى الحس واللغوي يخبر عن استعمال اهل اللسان
اللفظ في المعنى وما يرجع الى حسه هو سماع اللفظ واما ارادة اللافظ المعنى من اللفظ
فهو راجع الى اجتهاده وحدسه من السامع هذا مضافاً بانه يعتبر في المخبر والشاهد مضافا
الى العدالة السماع منهما وما هو المتعارف الآن هو الرجوع الى كتب اللغة فلا يمكن رجوع
في موضوع الخبر والشهادة وهذا الاشكال مطرد في الرجوع الى الكتب الرجالي و
لا يمكن ادراجه ايضاً في باب الرجوع الى اهل الخبرة لانه ليس اللغوي خبرة لمن اوان
لتصدي لجمع الالفاظ المستعملة في المعاني من باب الاتفاق لطائفة خاصة فتعين ان لا دليل على
حجية قول اللغوي ولا لو جب الظن الحاصل من قوله ظهور اللفظ في المعنى وان اوجب
الظن بان هذا الظاهر نعم لو قلنا بانسداد باب العلم في الاحكام وافاد قول اللغوي
الظن بالحكم الفرعي لدخل قوله في ما يوجب الظن بالحكم ولو لم نقل بانسداد باب العلم
كلية بل انسد باب العلم من جهة من الجهات كالانسداد من جهة الظهور او من جهة ا
لصدور وافاد قول اللغوي الظن بالظهور فهل يكون الانسداد من جهة الظهور موجباً
لحجية الظن بالظهور ام لا وهذا النزاع مطرد في كل ما انسد باب العلم به كما لو علم اجمالا
بصدور عدة من الاخبار لبيان الحكم الواقعي وانسد باب العلم بها وفرضنا جريان
مقدمات الانسداد فيما انسد باب العلم به بان يكون في اهماله محذور اما من جهة ا
لخروج عن الدين او لزوم المخالفة القطعية او محذور آخر ولم يمكن الرجوع الى
الاصل في المسئلة ولا الى الاحتياط فهل انسداد باب العلم في هذه الجهة الخاصة بعد فرض
جريان المقدمات موجب لان يكون الظن في هذه الجهة حجة مطلقا او لا يكون الظن
بالحكم حجة مطلقا او تفصيل بين موارد الانسداد بان يقال اذا كان الانسداد من

حجة موجبا لان يكون هنا حكم ظاهري متوجه الى المكلف كانسداد باب العلم بالصدور
فان مع انسداده لا يمكن ان يتعبد بظهور فان الظاهر الواصل حجة لا الظاهر الصادر
واقعاً فنتيجة المقدمات حجية الظن بالحكم واما اذا لم يكن الانسداد موجباً لعدم توجه
تكليف ظاهري الى المكلف فنتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن من هذه الجهة لا الظن
بالحكم الا اذا كان الظن بهذه الجهة مستلزما للظن بالحكم والحق هو التفصيل وتوضيح ذلك
ان تحقق الظن الخاص اي عدم انسداد باب العلمي يتوقف على صغريين وكبريين
فيتوقف على امور اربعة الاول حجية قول الثقة والثاني احرازه والمتكفل للكبرى
هو ادلة حجية الخبر الواحد والمتكفل للثاني اي الصغرى اعتبار قول الرجالي والثالث
حجية الظواهر والدليل عليه بناء العقلاء والرابع احراز الظهور والمتكفل له هو حجية
قول اللغوي واذا انسد باب الاول او الجميع فهذا هو الانسداد الكبير واما اذا لم ينسد
باب الاول ولا الجميع بل انسد باب احد الثلاثة فهذا هو الانسداد الصغير ثم انه اذا انسد
باب الثلاثة المتقدمة فليس هناك حكم ظاهري متوجه الى المكلف حتى يجري مقدمات
الانسداد بالنسبة اليه فينتج حجية الظن بالنسبة اليه لانه لو لم يقم دليل على حجية خبر الواحد
او لم يحرز ما هو موضوع الحجية او لم يثبت حجية الظواهر فليس هناك تكليف ظاهري
للمكلف فيكون نظير الشك في التكليف فيرجع الامر الى اجراء المقدمات بالنسبة الى
الحكم الفرعي الواقعي لانه الذي يحذر من مخالفته مما لا ريب فيه واما اذا انسد باب حجية
قول اللغوي وتمت مقدمات الانسداد فيه فلا محالة تنتج مقدمات الانسداد حجية الظن
الحاصل من قوله وان لم يستلزم الظن بالواقع لان بانسداد العلم بحجية قوله لا ينسد باب
العلم بالحكم الظاهري لان قوله عز وجل فتيمموا صعيدا طيبا كاف في توجه التكليف الظاهري
الى المكلف بعد تمامية حجية الظواهر وبعد الفراغ عن قطعية الصدور وان لم يعلم

معى

العقيل لا بعد صدور هذا الحكم وتمامية اطلاقه او عمومه نعلم بان ما هو المراد النفس الامري
من العقيل هو التكليف لنا فلا بد من اتيانه اما بالاحتياط او باثبات حجية الظن بالمراد ان
قلت لا فرق بين الوجوه الاربعة لان تمامية الحكم الظاهري بوصوله الى المكلف بجميع مراتبه
لان الحكم الظاهري عبارة عن الحكم الواقعي الثابت بالتعبد فقوامه بثبوته لدى المكلف
ففي ثبوت دليل مجمل لا يوجب ثبوت حكم واقعي بالتعبد بعد ما هو المسلم من ان النتيجة تابعة
لاخس المقدمتين قلت فرق بين المراتب الاربع لانه لو لم يحرز الصدور مثلا ليس هنا
حكم بخلاف ما احرز وشك في المراد من الصادر فانه يجب الاحتياط اولا ولو لم يمكن
فيعمل بالظن بالمراد لانه نظير الشك في المكلف به فالصادر المشكوك المراد نظير البينة القائمة
على نجاسة احد الانائين او البينة المجهولة بين الشهود على نجاسة اناء خاص فيحرز عدم العمل
بالبينة الشرعية مع العلم بوجودها بين عشرة شهود لا يوجب بعدم توجه التكليف بالعمل
بالبينة فقوله اعمل بالبينة موجود وان لم نعرف شخصها ومما ذكرنا ظهر وجه الفرق فيما افاده
المصنف قدس سره بين اجراء مقدمات في احراز الظهور فان الظن فيه حجة واجرائها في
احراز الصدور فان الظن بالحكم الفرعي حجة لا الظن بالصدور وسيجيء انشاء الله تعالى مزيد توضيح
لنا في هذا الباب قوله قدس سره الشريف ومن جملة الظنون الخارجة من الاصل الاجماع
المنقول بخبر الواحد كان الاولى تقدم حجية الخبر الواحد وبيان شمول دليل الحجية للخبر الحدسي
والثاني في ان الاجماع المنقول داخل في الخبر الحدسي او الحسي اما المقام الاول فالحق
عدم شمول دليل حجية الخبر للخبر الحدسي لان عمدة دليله هو بناء العقلاء على العمل بخبر
الثقة او الخبر الموثوق تحققه وان لم يكن مخبره ثقة على اشكال فيه ومعلوم ان طريقة العقلاء
هو العمل بخبر الثقة فيما يرجع الى احدى الحواس الظاهرة واما اذا اخبر من امر حدسي
فليست طريقة العقلاء العمل به الا ان يكون المخبر من اهل الخبرة به واما لو لم يكن كذلك

فلا يكتفون بنظر غيرهم واجتهاده بل الاخبار والآيات الدالة على حجية الخبر الواحد لا تشمل
الخبر الحدسي اما الاخبار فلان مثل قول السائل أفيونس ابن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه معالم
ديني وامثال ذلك مما يدل على حجية خبر الثقة يدل على حجية ما هو مركوز في طريقة العقلاء
فان السائل بعد مفروغية اعتبار قول الثقة عنده يسئل عن حال يونس ومعلوم ان ما هو
لمفروغ عنه هو خبر الثقة اذا كان راجعاً الى الحس واما الآيات فلان الدال منها على الحجية
آية النبأ ومعلوم ان ما يرجع الى الفسق والعدالة هو تعمد الكذب وعدم تعمده لا
اصابة الراي وخطائه فانها مشتركة بين العادل والفاسق وعموم التعليل على فرض تمامية
وعدم تقديم المفهوم انما ينتج وجوب التبين في خبر لا يؤمن منه من اصابة القوم بجهالة و
لا يدل على عدم وجوب التبين في كل خبر يؤمن منه من اصابة القوم بجهالة ولو كان الخبر حدسيا
وبالجملة لا يدل دليل حجية الخبر الواحد على الخبر عن الامر الحدسي واما الثاني فتنقيح الكلام
فيه يتوقف على بيان وجه حجية الاجماع المحصل فنقول بعد الفراغ عن بطلان حجية الاجماع
على طريقة العامة من حجية الاتفاق من حيث نفسه وابتناء حجيته على القطع براي المعصوم
عليه السلام قيل ان مستند القطع هو العلم بدخوله عليه السلام في المجمعين او الملازمة بين رأيه
عليه السلام مع راي المجمعين عقلا من باب قاعدة اللطف حيث انه حافظ لحدود الله
الظاهرة فيجب عليه لو لم يكن راي المجمعين مطابقا لرأيه القاء الخلاف بينهم او الملازمة بين
رأيه عليه السلام ورأيهم عادة او اتفاقا من جهة الحدس حيث ان اتفاق طائفة على امر
يكشف عن مطابقة راي رئيسهم على هذا الامر وجميع الوجوه غير تامة اما العلم بدخوله عليه السلام
في المجمعين مع عدم معرفة شخصه فلا يتفق هذا الا في زمان الحضور واما في زمان الغيبة
فلا يحصل العلم لاحد بدخوله عليه السلام في طائفة اتفقوا على امر نعم يمكن لبعض الاوحدي
ان يتشرف بحضوره ويدرك هذا الفيض العظيم ويأخذ منه حكم المسائل وينقله بصورة

الاجماع

الاجماع لئلا يكذب الا ان هذا قليل جدا فيخرج عن موضوع البحث لانا نتكلم في
حجية الاجماع المنقول من حيث انه نقل الاجماع واما حجية خصوص مورد للقرائن خاصة من
متانة الناقل او علو درجته بحيث انه تشرف بخدمة المعصوم عليه السلام الى صدره كما ينقل هذا
من بحر العلوم قدس سره فهذا خارج عن محل البحث واما الملازمة عقلا لقاعدة اللطف
فهي غير تامة اولا للنقض بالفتاوى المتعارضين في عصرين وثانيا لا دليل على وجوب اظهار
الحق عليه ووصول الناس الى حكم الله الواقعي في جميع الاعصار والدهور وعدم خلوا
لو قايع من الحكم الواقعي لا يلازم وجود هذا الحكم للمكلفين واما حدس رأيه عليه السلام من
رأي جماعة فممنوع جدا لانه لا ملازمة بين قول الرئيس وقول المرؤسين سيما اذا لم يكن
منهم تواطؤ على راي بل اتفق اتفاق رأيهم فانه لا يكشف رأيهم عن راي رئيسهم نعم لا يبعد
ان يكون اتفاقهم كاشفاً عن وجود دليل معتبر عندهم لان كونهم مجتهدين عادلين موجب
للقطع بان فتواهم مستند الى دليل معتبر عندهم كما انه لو اتفق اتفاق العلماء في جميع
الاعصار حتى في عصر الائمة عليهم السلام فاتفاقهم كذلك يكشف عن رأيهم عليهم السلام فعليهذا
فاتفاق العلماء على ثلثة اقسام قسم ينتهي الى اصحاب الائمة عليهم السلام وقسم ينتهي الى اول
من صنف كتب الفتوى كابن الجنيد والصدوقين وقسم لا ينتهي الى اصحاب الائمة ولا الى
جميع طبقات العلماء بل اتفق في عصر واحد او في قرنين او قرون ثم ان مفروض الكلام
قد يكون في مورد كان هناك اصل او قاعدة او نص خاص يدل على حكم المسئلة وقد
لا يكون فاذا كان فالاتفاق مطلقا لا يؤثر اثرا ولا يستكشف منه راي المعصوم عليه السلام
لاحتمال استناد الكل الى الاصل او القاعدة او النص فلا يزداد الاجماع على مدرك المسئلة
من مدركا واذا لم يكن فلو كان الاتفاق منتهيا الى اصحاب الائمة عليهم السلام فيكشف عن راي
المعصوم عليه السلام قطعا ولو احتمل وجود مخالف من العلماء في شرق العالم او غربه

لان مع مسلمية الحكم فى جميع القرون والاعصار ومعروفيته حتى عند اصحابهم عليهم السلام
يكشف كشفا قطعيا عن انه لا مستند للمجمعين الا رأيهم عليه السلام ولو لم ينته الى اصحابهم فاذا
كان الحكم متفقا عليه فى جميع القرون ومن زماننا الى زمان ابن الجنيد والصدوقين قده
فالاتفاق كذلك يكشف كشفا قطعيا عن وجود دليل معتبر عند الكل بحيث لو وصل الينا
لكان دالا على حكم المسئلة لان اتفاقهم كذلك مع اختلاف آرائهم فى حجية الخبر وفى حجية
الظواهر وفى موضوع ما هو الحجة على فرض تماميته دليل حجية السند والظاهر كاشف عن
عن ان المدرك متفق الحجية من جميع الجهات واذا لم يكن الحكم متفقا عليه فى جميع القرون
فقد تختلف باختلاف مقدار القرون فقد يفيد الظن القوى بوجود دليل معتبر وقد
يفيد اصل الظن ويمكن ان من بنى على ان وجه حجية الاجماع افادة تراكم الظنون القطع
نظره الى ان اتفاق طائفة مع مخالفة اخرى لا يؤثر فى الظن اصلا واما اذا كان الاتفاق
ازيد من دا او اكثر عصراً ولم نجد مخالفا فى الاعصار السابقة وان لم نعرف اتفاق
اهلها فمن اجتماع الظن الحاصل من قول طائفة مع الظن الحاصل من اخرى ويمكن ان يحصل
القطع وهذا وان كان ممنوعا جدا فى الحدسيات لان اتفاق آراء جماعة فى الامر
الحدسى لو لم يكونوا من اهل الخبرة لا يفيد القطع باصابة رأيهم ومطابقة فتويهم لرأى
المعصوم عليه السلام الا انه لو انتهى الى جميع الاعصار حتى عصر الاصحاب لكان الاستكشاف
قطعيا واما لو لم ينته الى جميعها فلا يستكشف الامر الحدسى من اتفاقهم كشفا قطعيا اذا
عرفت ذلك فنقول ناقل الاجماع قد يكون من القدماء اى قبل المحقق ومن تأخر
عنه وقد يكون من المتأخرين اى من المحقق والعلامة والشهيدين وامثالهم قدس الله
اسرارهم فاذا كان من القدماء فنقله ليس نقلا للاتفاق على الفتوى فى المسئلة الفرعية
لان القدماء غالبا ينقلون الاتفاق مع ان المتفق عليه ليس الا القاعدة لا الفتوى

فى المسئلة الفرعية مع ان لهم فى الاجماع اصطلاحات مخصوصة غير ما هو المصطلح عند المتأخرين
كما اشار اليه فى الغنية بقوله للاجماع المشار اليه واذا كان من المتأخرين فنقله حجة لنا لانه
يخبر عن حس فانه ثقة يخبر عن مشاهدته رأى العلماء والمفروض ان رأيهم لو كان منتهيا الى
اصحاب الائمة لكان كاشفا عن رأى المعصوم ولو كان منتهيا الى اول مصنف منهم فيكشف
عن وجود دليل معتبر عند الكل وعلى اى حال هو حجة حتى بالنسبة الينا ثم انه لا فرق فى حجية
قول الناقل بين ان يكون الناقل من اهل عصرنا او ممن كان قبلنا لانه لو نقل العلامة رأى
جميع العلماء الى عصره ثم نحن عثرنا على مطابقة رأى المتأخر منه الى زماننا مع من نقل العلامة
منهم فحصل لنا ما هو الحجة بضميمة النقل وبالجملة لا بد ان ينتهى الاتفاق من عصرنا الى زمان
القدماء او الى زمان الحضور اما بنقل الاتفاق من اهل عصرنا او بنقله من مثل العلامة
وعدم مخالفة من بعده الى زماننا لان الاجماع لو كان منقولا يمكن انه من جهة داخل فى الخبر
الحسى لان قول الناقل حيث انه عادل يثبت به فتوى العلماء ولا فرق فى حجية قول العادل
بين نقل رأى واحد ومتعدد ومن جهة داخل فى الحدسى لان من الاتفاق يحدس رأى
المعصوم اى الحكم الواقعى او دليل معتبر وهذا الحدس قطعى حتى للمنقول اليه فيحصل ما هو
موضوع الحجة قوله قده ومن جملة الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهرة فى الفتوى اه
لا يخفى ان الشهرة فى الفتوى مقابل للشهرة فى الرواية والشهرة فى العمل والاجماع اما الفرق
بينها وبين الاجماع فهو ان الشهرة تجتمع مع مخالفة من يعتنى بقوله بخلاف الاجماع واما الفرق
بينها وبين الشهرة فى الرواية فواضح لان الشهرة فى الرواية عبارة عن اشتهار رواية
فى الاصول او فى الكتب المأخوذة منها ككتاب حريز وامثال ذلك سواء كانت الفتوى
مطابقة لها ام لا بخلاف الشهرة فى الفتوى فانها متمحضة فى اشتهار الفتوى بين العلماء
بحيث لم يكن مطابقا لها رواية او كانت ولم تكن مستند المشهور ومن هنا البيان

ظهر الفرق بينها وبين الشهرة العملي فانها لابد وان تكون منشاء الفتوى الخبر الموجود الخبر
الموجود المطابق لها بحيث علم استناد المشهور اليه ولذا اختار جبر ضعف الرواية بالشهرة
العملي دون الفتوى كما سيجئ انشاء الله فى محله ثم ان وجه توهم كونها من الظنون الخاصة لا يخلو
من احد امور ثلثة الاول عموم قوله عليه السلام خذ بما اشتهر لان معناه خذ بكل مشهور
رواية كان او فتوى الثانى اولويته من الخبر الواحد لكون الظن الحاصل منه اقوى من ٩١
الظن الحاصل من الخبر الثالث عموم تعليل آية النباء وكلها مخدوشة اما الاول لان السؤال
حيث ورد عن اى الروايتين فالجواب يختص بكل ما اشتهر من الرواية لا بكل مشهور ولو
لم يكن رواية لان المورد وان لم يخصص العام الا انه كذلك لو تم العموم واما اذا كان
سوقه خاصاً فلا عام حتى يخصص واما الثانى فان حجية الخبر الواحد ليست من باب الظن
حتى يكون الشهرة حجة بالاولوية بل لكونه كاشفا عن راى المعصوم م وشباله بتوسط دليل
الحجية والمفروض ان دليل حجية الخبر الواحد لا يشمل الشهرة واما الثالث فلما عرفت
سابقا من ان عموم التعليل يقتضى عدم حجية خبر العدل اذا كان مصيبا توما بجهالة لا حجية
كل ما لا يصيب القوم بجهالة فهذا بعينه نظير ان يقال ان قوله عليه السلام الخمر حرام لانه مسكر
يدل على عموم تعليله بان كل ما ليس بمسكر فهو حلال مع ان هذا اواضح البطلان والسر فيه ان عموم
العقد الايجابى لا يدل على السلبى ولا العكس على العكس قوله قده ومن جملة الظنون التى خرج
بالخصوص عن اصالة حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد لا يخفى ان البحث عن حجية الخبر الواحد
داخل فى المسائل الاصولية ولو قيل بان موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة لا كل ما
يقع فى طريق الاستنباط لما ذكره المصنف من ان مرجع هذه المسئلة الى ان السنة وهى
قول الحجة او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد ام لا ولا يرد عليه ما اورد عليه فى الكفاية
لان البحث عن ثبوت السنة بالخبر ليس بحثا عن وجود الموضوع وعدمه بل بحث
عن

عن اثبات الموضوع به وعدمه وبعبارة اخرى فرق بين ان يقال زيد موجود او لا
وبين ان يقال الزيد الموجود هو هذا او لا والبحث عن حجية الخبر الواحد بحث عن اثبات
السنة به اى السنة المفروضة يقينا هل يثبت بخبر الواحد او لابد من ثبوته بالتواتر
فالبحث عن الحجية بحث عن حالات السنة وعن مفاد كان الناقصة لا انه بحث عن وجود
سنة فى العالم ام لا مع انه يمكن ان يقال ان ذات قول المعصوم وفعله وتقريره من حيث
انفسها ليست موضوعا بل باعتبار وصولها الينا بان محكية لنا والا قوله الخارجى الواقع
فى ازيد من الف سنة ليس موضوعاً للبحث الاصولى فاذا كانت السنة المحكية موضوعاً
فيقع فى ان حكايتها لابد وان تكون بالتواتر او يكفى فيها الواحد وبالجملة ذات قول المعصوم
له حجية شأنية واما فعلية الحجية فتقتضى الوصول فيقع النزاع فى ان هذه الشأنية تصير
فعلية بنقل زرارة او لا ولا شبهة ان هذه الكيفية من النزاع راجعة الى حالات السنة
قوله قده اما حجة المانعين اه لا يخفى ان الاستدلال بالآيات الناهية تارة فى قبال ادلة
المثبتة للحجية واخرى مع الغض عنها ثم على الثانى تارة يستدل لاثبات عدم الحجية الفعلية
اى فى مقام الشك واخرى يستدل لاثبات الردع عن العمل بخبر الواحد اى لاثبات عدم
الجعل الواقعى ولاحراز العلم بالعدم وعلى اى حال لا يستقيم الاستدلال بها اما فى قبال
ادلة المثبتين فلانها عمومات وادلة المثبتين مخصصات لها واما فى مقام الشك فلانها
بلا فائدة فيها لان نفس الشك فى الحجية كاف للقطع بعدم الحجية الفعلية لانها تتوقف
على الوصول واما فى مقام الردع فلا يمكن بالعموم اصلا لان من يعمل بخبر الواحد الثقة
او بخبر الواحد الذى يطمئن بصدوره لا يراه ظنا ومع ذلك يكون عاملا به بل يراه علما
لان عمدة دليل حجية خبر الواحد هو طريقة العقلاء والعقلاء يعملون به حيث يرون احتمال
خلافه ملغى عندهم واما مع وجود احتمال الخلاف الذى هو مسمى عندهم بالظن فلا

يعلمون به فاذا اراد قول الثقة ملحقا بالعلم فلا يمكن ان يردع عن طريقتهم بالقاء الكلام
المشتمل على النهي عن العمل بالظن اليهم بل لا بد ان يرد النهي عن العمل بخبر الواحد بالخصوص
كما ورد النهي عن العمل بالقياس وبالجملة ظاهر الآيات محكوم ببنائهم على كون خبر الثقة
ملحقا بالعلم ولا يمكن ان يكون المحكوم رادعا عن الحاكم وهذا واضح جدا ومن هنا ظهر
الجواب عن الاخبار الدالة على المنع من العمل بالخبر الغير المعلوم الصدور فان العقلاء لا
يرتدعون عن العمل بخبر الثقة بمثل هذا الخبر المانع لانهم يرون خبر الثقة موجبا للعلم
بالصدور فلا يعملون هذه الاخبار ولو كانت متواترة فضلا عما كانت واحدة لما
ذكرنا من ان خبر الثقة ليس بغير معلوم الصدور عند العقلاء هذا مضافا الى
لزوم عدم الشيء من وجوده اذا كان المانع عن الحجية واحدا واما الاخبار الاخر
الدالة على بعضها طرح ما لا يوافق الكتاب وبعضها على طرح ما يخالفه فلا بد من حملها على
مسائل اصول الدين مثل مسائل الغلو والجبر والتفويض اي الى كل ما يرجع الى الالحاد
والزندقة لان سياقها آب عن التخصيص مع انا نقطع بورود الاخبار المخصصة
والمقيدة لعمومات الكتاب ومطلقاتها ومع ان مفادها ليس ناظرا الى عدم حجية الخبر
الواحد من حيث الصدور بل راجع الى ان مضمون المخالف او غير الموافق باطل
او زخرف او امثالهما من التعبيرات قوله قده واما المجوزون فقد استدلوا على حجيته
بالادلة الاربعة اما الكتاب الخ لا يخفى ان آية النبأ قد استدل بها من وجوه عديدة
والعمدة منها وجهان مفهوم الوصف والشرط اما الاول فقد قلنا في باب المفاهيم انه لا
مفهوم له خصوصا الوصف الغير المعتمد على الموصوف واما الثاني فثبوت المفهوم له يتوقف
على ان لا تكون القضية الشرطية مسوقة لبيان فرض الموضوع وذكرنا في باب مفهوم
الشرط وما هو المناط لكونه كذلك او كونه لتقييد الحكم واجمالا انه لو كان الجزاء متوقفا

على الشرط عقلا كقوله ان جاء الامير فخذ ركابه فهذا لا مفهوم له وان لم يتوقف عليه عقلا بل ا
مكن ثبوت الجزاء مع تحقق الشرط وعدمه كقوله ان جاء زيد فاكرمه حيث انه يمكن تحقق الاكرام
مع مجيء زيد وعدم مجيئه فيقيد الاطلاق الذي كان لولا التعليق بصورة المجيء فهذا يمكن ان
يكون له مفهوم فاذا استفدنا العلية المنحصرة من التعليق فيقتضي الانتفاء عند الانتفاء
والا فلا والتقريب الاول المذكور في الكتاب غير تام لان مفهوم ان جائكم فاسق بنبأ
ليس ان جائكم عادل بل ليس له مفهوم لان التعليق هنا انما هو لفرض تحقق الموضوع لا لتعليق
الحكم لانه لا فرق فيما ذكرنا من انه لو توقف المشروط على الشرط عقلا فلا مفهوم للقضية بين ان
يكون الشرط مفردا كقوله ان تحقق جزئيته وبين ان يكون مركبا كقوله عز وجل ان
جائكم فاسق بنبأ فتبينوا لان كل قيد قبل النسبة يرجع الى قيد الموضوع وبالجملة القضية التي
لها مفهوم لا بد ان يكون لها موضوع محقق وكان هذا الموضوع اما ذات انواع او افراد او
حالات ورتب الحكم على فرض تحقق احد الانواع او الافراد او الحالات فيقال بانتفاء ا
لحكم عند انتفاء ما علق الحكم عليه واما اذا لم يكن لها موضوع كذلك فلا يعقل دلالة القضية على
المفهوم الا بناء على ثبوت المفهوم للقب والتقريب الثاني لو كان راجعا الى مفهوم ا
لشرط يدفع هذا الاشكال وتوضيحه ان ظاهر القضية وان كانت مسوقة لفرض وجود
الموضوع ولكن بالتامل في شأن النزول يعدل عن هذا الظهور ويرجع مفادها الى ان
النبأ لو جاء به الفاسق فتبينوا فيصير مفهومه النبأ لو لم يجيء به الفاسق فلا تبينوا
وتوضيحه ان القضية تارة جزئية واخرى كلية والكلية تارة واردة في بيان الحكم
من دون سبق سؤال او من دون وقوع قضية خاصة واخرى واردة لبيان حكم
الكلي المندرج فيه القضية الواقعة في الخارج وفي المقام حيث ان الآية الشريفة
وردت لحكم الكلي بعد تحقق الخبر من الوليد الفاسق ومعلوم ان خبر الوليد قد

اجتمع فيه عنوانان احدهما ذاتى وهو كونه خبر واحد والثانى عرضى وهو كونه خبر فاسق
نعم ان الذاتى اولى بان يجعل كبرى كليا جعل الكبرى الكلى الذى يقتضى اندراج خبر
الوليد فيها كون الجائى بالخبر فاسقا لا تحقق الخبر مع تحقق كليهما خارجاً فيكشف عن
انه اخذ اصل الخبرية مفروض التحقق وجعل وجوب التبين معلقا على كون الجائى
بالخبر فاسقا فيصير انتفاء التبين فى الخبر الذى كان المخبر به غير فاسق وبالجملة لو كان مفهومه
الخبر مفروض التحقق خارجا وعلق وجوب التبين على احد حاليه فينتفى الوجوب عن
الحالة الاخرى ولا تصير القضية لفرض تحقق الموضوع لانه لا يتوقف التبين عقلا على
وجود الشرط وهو ان كان الجائى به فاسقا ثم لا يخفى ان مرجع جميع الايرادات الواردة
على مفهوم الشرط فى الاية المباركة الى ما ذكرناه وهو كون القضية مسوقة لفرض تحقق
الموضوع لا لتبعيض الحكم لعدم الفراغ عن تحقق موضوعه فلا فرق بين ان يقال ان مجئ
العادل بالنبأ من باب مفهوم اللقب وان يقال ان انتفاء التبين عند عدم مجئ
الفاسق عقلى لا من باب المفهوم وان يقال ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع ثم رجعا
لكل واحد وغرض المصنف من قوله وليس هنا قضية لفظية سالبة دار الامر بين كون
سلبها لسلب المحمول او لانتفاء الموضوع انه ليس للقضية مفهوم لا الفرق بين القضية
الملفوظة اى المنطوق والمفهوم حتى يرد عليه بان دوران الامر بين كون سلب
القضية لسلب المحمول او الموضوع وتقديم سلب المحمول جار فى المفهوم ايضا ثم انه قد
يورد على مفهوم الشرط بان التعليل الوارد فى الاية حيث انه مشترك بين المنطوق
والمفهوم يوجب اخراج القضية الشرطية عن ظهورها فى الانتفاء عند الانتفاء لان
العلة المنصوصة توجب تضيق دائرة الموضوع وتوسعته فلولا التعليل لم يجب التبين
عن خبر العادل ولكن التعليل لوجوب التبين فى خبر الفاسق بانه موجب لاصابة
القوم

القوم بجهالة وبالوقوع فى خلاف الواقع مشترك بين خبر العادل والفاسق ولكنه لا يخفى
اولا انه ليس المراد من الجهالة هنا عدم العلم بل الاعتماد على ما لا يليق لان يعتمد عليه والركون
على ما لا ينبغى الركون اليه والعمل بخبر العادل ولو لم يفد العلم كما هو مفروض البحث ليس
مما لا يليق لان يعتمد عليه وليس الوقوع فى خلاف الواقع الناشى من العمل بقوله من اصابة
القوم بجهالة وثانيا لو كان الجهالة بمعنى عدم العلم الا انه ليس الطرق العقلائية من عدم ا
لعلم والجهالة لانها محرزة عندهم للواقعيات فلا يمكن شمول الجهالة خبر العادل الذى يعد
عندهم طريقا معتبرا كما ذكرنا وجهه فى الآيات الناهية عن العمل بالظن فراجع بل يمكن ان
يقال ان العموم وان كان شاملاً لخبر العادل لولا المفهوم الا ان المفهوم يمنع عن افادة ا
لتعليل العموم ولا يقال لو ثبت المفهوم لكان مخصصاً للعموم والكلام الآن فى ثبوته لان
العام المتصل بالكلام ليصير قرينة للجملة الشرطية ويجعلها مما سيقت لبيان فرض الموضوع
لانا نقول التعليق جار فى الطرفين اى لولا المفهوم لكان التعليل عاما ولولا العام لكانت
الشرطية ذات مفهوم فتمامية العموم يتوقف على عدم حجية خبر الواحد العادل كما ان تمامية
حجية يتوقف على عدم العموم الا ان المفهوم حيث انه حاكم فى المقام على العموم فيقدم
عليه ثم ان المفهوم على فرض ثبوته متعرض لعقد الوضع فى العموم ويخرج خبر العادل
عن غير العلم واما العموم فهو حكم على تقديره ويستحيل ان يثبت الحكم التقديرى الذى هو ا
لموضوع لهذا الحكم وبالجملة وان كان التعليل فى مثل قوله لا تأكل الرمان لانه حامض يوجب
تضيق دائرة المعلل له وتوسعته الا انه فى المقام لا يمكن ان يعمم لان تعميمه يتوقف على
بقائه على العموم وعدم خروج خبر العدل عن اصابة القوم بجهالة كما لا يخفى وحاصل ا
لكلام انه قد يكون المفهوم مخصصا للعموم كما فى آية النبأ بالنسبة الى الايات الناهية
من العمل بغير العلم وهذا معنى قولهم انه يخصص العام بمفهوم المخالفة كما يخصص بمفهوم

الموافقة وقد يكون العام موجبا لالغاء المفهوم وهو فيما لو كان العام مشتملا على تعليل
كما لو قيل اكرم زيدا ان جائك لانه انسان لان قوله لانه انسان نص فى علية الانسانية
لوجوب الاكرام وقضية الشرطية ظاهرة فى انحصار المجئ بالعلية بالوضع او بالاطلاق
وكيف كان النص مقدم على الظهور المستند الى الوضع او الاطلاق وقد يكون المفهوم
حاكما على العموم وان كان نصا فى العلية كما فى المقام لان نصوصيته فى العلية لا يفيد
لاحراز ما هو موضوع العام فالعلة المشتركة انما يفيد لرفع المفهوم لو كان دالا على ان
خبر العادل مصيب للقوم بجهالة فاذا لم يكن متعرضا لهذا المعنى بل كان حكما على تقديره
اى لو كان الخبر مصيبا للقوم بجهالة فرده او تبينوه والمفهوم متعرض لهذا التقدير الذى
يكون العام حكما له فلا يعقل ان يكون العام رافعا للمفهوم لان المفهوم يخرج خبر العدل
عن مصيب القوم بجهالة ويجعله مقابلا للجهالة وعلى هذا فلا نحتاج الى ما افاده المصنف
من ان التفصى عن هذا الايراد منحصر بان يراد من التبين تحصيل الاطمينان مع انه غير تام
فى نفسه لان الآية لا تدل على حجية كل ما يفيد الاطمينان والا لزم تاسيس فقه جديد كما
لا يخفى قوله قده وهذا الامر واضح نبهنا عليه فى باب التعارض وحاصل ما افاده فى تلك
الباب ان ملاحظة النسبة بين العام المخصص والخاص لا وجه له اصلا لان نسبة كل
واحد من الخاصين الى العام نسبة واحدة ولا وجه لاخراج احدهما اولا ثم اخراج
الآخر عما هو المراد من العام واقعا بل كل واحد منهما يخصص العام بما هو ظاهر فيه لولا
التخصيص نعم قد لا يمكن تخصيص العام بكليهما لاستيعابهما اياه او بما يرجع الى الاستيعاب
فلا يلاحظ هنا العموم والخصوص بل انما يعامل معهما معاملة التباين ويخصص بالآخر
باختلاف الموارد كما انه قد ينقلب النسبة ويعامل النسبة مع العام بعد التخصيص
فيما لو ورد ادلة ثلثة وكان بين الاثنين منهما عموم من وجه وبين الثالث واحد

العامين

العامين عموم مطلق كما فى قوله م لا يقبل الله تلك الصلوة حتى يصلى فى غيره الوارد فى
فساد الصلوة فى غير الماكول مطلقا جهلا او نسيانا وقوله لا تعاد الظاهر فى النسيان وقول فى صحيحة
عبد الرحمن لصحة الصلوة فى غير الماكول جهلا فان النسبة بين الاولين عموم من وجه فان
الاول يشمل النسيان والجهل ولكنه يختص بغير الماكول والثانى يشمل غير الماكول وسائر
الموانع ولكنه يختص بالنسيان فيتعارضان فى نسيان الصلوة فى غير الماكول والخبر الثالث
لا ينافى حديث لا تعاد ولكنه خاص بالنسبة الى الاول فيخرج عن الاول مورد الجهل فلو
عومل معه ومع لا تعاد معاملة العموم من وجه واوسع مادة الاجتماع فى لا تعاد فلا يبقى
له مورد فمن هذه الجهة يلاحظ انقلاب النسبة ويعالج بينه وبين لا تعاد علاج العموم وا
لخصوص المطلق اى يجعل قوله م لا يقبل الله مخصصا لقوله لا تعاد فيحكم بفساد الصلوة فى
غير الماكول نسيانا كما يحكم بصحتها فيه جهلا من جهة الصحيحة قوله قده ومنها ان مفهوم الاية لو
دل على حجية خبر العادل لدل على حجية الاجماع الذى اخبر به السيد اه لا يخفى ورود جميع
الايرادات الثلاثة على ما تخيله المستشكل حتى الثانى والثالث ولا وجه للامر بالتامل فى الوجه
الثانى لان هذا الاجماع وان كان تعبديا او راجعا مدرك المجمعين من النافين الى غير ما هو
مدرك المثبتين الآن اتفاقهم يرجع الى قدر مشترك بينهم وهو عدم حجية التعبدى فى خبر الواحد
وليس هذا الاجماع كالاجماع على حجية اخبار كتب الاربعة فانه لا يرجع الى الاجماع على حجيتها التعبدية
بل بعض يجعلها حجة من باب افادتها القطع وبعض من جهة حجية مطلق الظن عنده وافادتها
الظن وبعض من جهة التعبد ولا وجه ايضا للاشكال على الوجه الثالث بما فى الحاشية على
المتن من صاحب الكفاية قده من انه من الممكن ان يكون المراد من الآية حجية خبر العادل
الى زمان خبر السيد وعدم حجيته بعده وتشمل هذا ليس بقبيح اصلا لان مفاد الآية ليس حجية الخبر
الى زمان ونسخه بعده بل ظاهره العموم فبلحاظ الظهور لا يمكن الاخذ بخبر السيد وطرح

جميع الاخبار والالتزام التعبير عن المقصود بما هو ظاهر فى ضده وهذا اقبح ثم لايخفى
ما فى كلام من اجاب عن اصل الاشكال بان الاجماع المنقول مظنون الاعتبار وظاهر الكتاب
مقطوع الاعتبار فان المستشكل لم يجعل الاجماع معارضاً للآية بل يدعى بان عموم الآية لحجية
خبر العادل يستلزم حجية خبر السيد فانه عادل فيشمله العموم فاذا اشمله واخبر بان الخبر
ليس بحجة فلايكون الخبر حجة لنظير الظن المانع والممنوع قوله قده ومنها ان الآية لاتشمل الا
خبار مع الواسطة اه لايخفى ان هذا الاشكال وما سنذكره بعد لايختص بمفاد الآية بل
يجرى فى جميع ادلة حجية خبر الواحد وحاصل جميع الاشكالات خمسة بل ستة وكل واحد غير
ناظر الى الآخر وان رجع اليه اولها ان المؤدى لابد ان يصل الى من كان مكلفا به فقول
زرارة المشتمل على المؤدى وهو حكم المعصوم لم يصل الينا وما وصل الينا وهو خبر الشيخ
مثلا لايشتمل على حكم وبتعبير آخر اذا جائنا المخبر بخبر فيجب تصديقه واما اذا لم يخبرنا
بالخبر بل جائنا بغيرنا وهو يخبر عن مجيئه بالخبر فلايدخل تحت دليل الحجية ومرجع هذا
الدعوى ليس الا الانصراف وجوابه مع الغض عن ان الانصراف بلاموجب ان كل
مخبر بالنسبة الى من يخبره يكون بلا واسطة كما اوضحه المصنف قده وثانيها ان الاخبار المشتمل
على الواسطة لاأثر لها حتى الخبر الذى يكون بالنسبة الينا بلا واسطة وفيه انه يكفى لشمول
دليل الحجية للخبر من خلية الخبر للاثر ولو بالف واسطة فانه لايعتبر ان يكون الخبر تماما
لموضوع للاثر ولايعتبر هذا فى الاصول فضلا عن الامارات فاذا كان قول زرارة
ذا اثر واثبت قول الشيخ قول الامام عليه السلام لزرارة فيشمل دليل الحجية قول الشيخ و
مما ذكرنا من ان كل اشكال ناظر الى غير الاشكال وجهة اخرى ليظهر عدم ورود ما اورده
صاحب الكفاية قده فى حاشيته على بعض اعاظم معاصريه فان لبعض الاعاظم غرضه
دفع الاشكال من حيث الاثر فلايرد عليه ان خبرية الخبر ثبت بالتعبد فراجع وثالثها

ان

ان الاخبار مع الواسطة حيث انها تثبت من جهة شمول دليل الحجية للخبر بلا واسطة
فلايمكن ان يكون دليل الحجية دليلا لها ايضا وبعبارة واضحة الموضوع الذى تحقق
موضوعيته بتوسط الحكم الوارد على الموضوع الخارجى فلايمكن ان يكون هذا الحكم حكما لهذا
الموضوع المتولد من نفسه لانه يجب ان يكون الموضوع متقدما فى الرتبة على الحكم ففى
المقام نفس خبر الشيخ الينا بنفسه محقق من دون وجوب تصديق العادل فلامانع
من شمول صدق العادل وامثاله مما هو مفاد دليل الحجية خبر الشيخ بانه اخبره المفيد
الآن وجوب تصديق المفيد بانه حدثه الصدوق فلايشمله دليل لانه ليس لنا الا
دليل واحد وهو صدق العادل فاذا تحقق من صدق العادل قول هذا القول لايمكن
ان يشمله نفس هذا الحكم ونظيره بعينه عدم شمول صادق فى قوله كل خبرى صادق لهذا
القضية اى مجموع كل خبرى صادق وذلك واضح وبعبارة اخرى دليل الحجية يشمل جميع
الاخبار العرضية والطولية الخارجية اى مايتحقق خارجا فى كل ساعة ويوم واما الاخبار
الطولية الرتبية اى الخبر المتحقق الا بالتعبد فلايمكن ان يكون هذا التعبد الموجب لخبرية
الخبر ان يكون حكما لهذا الخبر وفيه وان امتنع ان يشمل هذا الحكم الشخصى الذى تولد منه موضوع
لهذا الموضوع الا انه لايمتنع ان يشمله حكم آخر من سنخ هذا الحكم وحيث ان الحكم فى المقام
ليس شخصيا بل حكم على موضوعاتنا المقدرة وجودها وينحل الى احكام متعدده بعدد
موضوعاتها كما هو الشأن فى كل قضية حقيقية فقول الشيخ موضوع وجدانى يشمله صدق
العادل ومن شمول صدق العادل له يتولد موضوع آخر فيشمله حكم آخر من سنخ هذا
الحكم وهو غير الحكم الذى ثبت على الموضوع الوجدانى فاذا ثبت حكم آخر لموضوع
تعبدى فيتولد موضوع ثالث من شمول هذا الحكم للموضوع الثانى التعبدى ومن شمول
حكم آخر للموضوع الثالث غير الحكم الثابت للموضوع الثانى اذ الاول تولد موضوع

رابع فلا مانع ان يشمله حكم آخر غير الحكم الذي تولد منه هذا الموضوع ويمكن الى ان
ينتهي الاخبار وبالجملة الممتنع شمول هذا الحكم الذي تولد منه موضوع لهذا الموضوع والا
لا يمتنع ان يشمل الاحكام الموضوعات المتولدة من غيرها فلو كان غرض المستشكل ان الحكم
لابد ان يشمل الموضوع الوجداني دون الموضوع التعبدي فنقول هذا دعوى بلا
برهان ولو كان غرضه انه يجب تقدم الموضوع على حكمه فنقول هذا مسلم ولكنه
في الاخبار مع الوسائط ايضا كذلك لان كل موضوع بالنسبة الى حكم نفسه مقدم وان
وان كان بالنسبة الى حكم غيره مؤخرا فلا محذور اصلا ومن الجملة انه لابد من اختلاف
الحكم والموضوع وبتعبير آخر من اختلاف الفعل ومتعلقه اي لابد ان يكون للخبر اثر
غير وجوب التصديق كالاقتداء باحد حتى يترتب هذا الاثر بخبر العادل من جهة دليل
الحجية واما اذا لم يكن للخبر اثر الا وجوب التصديق كخبر الشيخ وسائر الامارات المشتمل
على نقل الخبر فكيف يمكن ان يترتب هذا الاثر وهو التصديق بسبب وجوب التصديق
وبعبارة اخرى لو اخبر العادل بعدالة زيد فحيث ان عدالة زيد اثرها الاقتداء
به فهذا الاثر يترتب بقوله صدق العادل لان هذا الاثر غير نفس تصديق العادل
واما لو اخبر العادل بعدالة مخبر او اخبر بسماعه خبرا فلا اثر هنا للمخبرية غير التصديق
فيتحد الاثر مع الحكم بوجوب ترتيبه وفيه انه لو كان الاثر جائيا من نفس هذا الحكم
لكان الامر كما ذكر في الاشكال واما لو كان جائيا من شمول الحكم لموضوع له اثر خارجي
غير هذا الاثر فلا محذور وحيث ان الحكم انحلالي فاذا كان عدالة المخبر له اثر غير
وجوب التصديق كما لو اخبر بموت احد فلا مانع منه مثلا لو اخبر زيد بموت عمرو ثم
اخبر بكر بان زيدا عادل فقول بكر بان زيدا عادل وان لم يكن له اثر الا وجوب
التصديق الا ان قول زيد حيث ان له اثرا يشمله صدق فيشمل حكم من سنخ هذا

الحكم خبر بكر بان زيدا عادل لان ما اخبر به صار ذا اثر من جهة صدق له فاذا صار
خبر بكر بشمول صدق لخبر زيد ذا اثر ولو كان هذا الاثر هو التصديق فلا مانع لان يشمله من
هذا الحكم حكم آخر وهذا الايراد والجواب يوضح بما سنذكره انشاء الله في الايراد الخامس وجوابه
لان هذا الايراد ايراد اجمالي للايراد الآتي خامسها انه لا شبهة ان الاحكام الظاهرية ناظرة
الى الاحكام الواقعية بالمعنى الذي ذكرناه في الجمع بين الحكم الظاهري وحاصله انه يثبت
الاحكام الواقعية الثابتة للموضوعات الواقعية في مرحلة الظاهر للموضوعات المشكوكة او
يخرج الموضوع المشكوك عن الموضوعات الواقعية وعلى اي حال لابد ان يكون هناك
حكم واقعي او موضوع ذي حكم حتى يكون دليل الامارة ناظرة اليه فلو لم يكن هنا حكم واقعي او
موضوع كذلك بل كان خصوص نفس هذا الحكم الظاهري فكيف يمكن ان يكون هذا الحكم ناظرا
الى نفسه وبعبارة اخرى اتحاد الحاكم والمحكوم غير معقول وبعبارة ثالثة لو كان لقول
الشيخ قده اثر غير وجوب التصديق لكان مفاد دليل الامارة ناظرا الى هذا الاثر ومعناه
ترتب الاثر المفروض خارجا على هذا الموضوع واما لو لم يكن لقول الشيخ اثر غير التصديق
وترتيب الاثر عليه فكيف يمكن ان يكون ترتب الاثر ناظرا الى ترتب الاثر وهذا الاشكال
جار في الشك السببي والمسببي بعينه فيقال كيف يكون شمول لا تنقض للشك السببي
ناظرا الى الحكم في الشك المسببي اي كيف يخرج نقض اليقين بالشك من موضوع لا
تنقض في الشك المسببي بسبب شمول الحكم وهو لا تنقض للشك السببي لان حكومته عليه
معناه حكومة لا تنقض المسببي على نفسه وفي المقام يجري الاشكال بعكس السببي والمسببي
لان في المقام شمول حكم لموضوع يوجب ادخال موضوع آخر واثباته وفي باب الا
ستصحاب شموله له لا يوجب لاخراج موضوع آخر ونفيه وفيه اولا ان هذا الاشكال
والاشكال السابق والآتي كلها مبنية على ان يكون مفاد دليل الحجية ترتب الاثر حتى يلزم

المحذور فانه لا اثر هنا غير ترتب الاثر وكون مفاده كذلك ممنوع حتى فى الاصول فضلا
عن الامارات لان مفاد دليل الاصول وجوب البناء العملى الذى يختلف فى الموضوعات
والاحكام باختلافهما والا لزم ان لا يشمل دليل الاصل نفس الاحكام لانها لا اثر لها ومفاد دليل
الامارات هو الوسطية فى الاثبات وجعل الطريقية نعم يجب ان لا يكون تشريع الو
سطية لغوا ويكفى فى الخروج عن اللغوية الانتهاء الى اثبات ماله اثر وثانيا انه لو كان
معنى الحكومة هو النظر فى مقام شرح اللفظ كقوله اى واعنى لكان الايراد موجها لان الدليل
الواحد كيف يكون شارحا لنفسه وناظرا اليه واما لو كان معناها اثبات ما ليس المحكوم
ناظرا اليه او نفيه اى كان مثبتا او نافيا لما كان المحكوم حكما له على تقدير ثبوته وناظرا
الى هذا التقدير اثباتا ونفيا فحيث ان الحكم المنشأ فى المقام وان كان بجعل واحد
الا انه ينحل الى مجعولات متعددة فيكون احد المجعولات ناظرا الى مجعول آخر ولو كان
الناظر والمنظور اليه من سنخ واحد لا مانع منه نعم لا بد ان يكون فى سلسلة الاخبار اثر
غير هذا الحكم المنحل حتى لسبب شمول احد مصاديق هذا الحكم لهذا الخبر الذى له اثر خارجى
يشمل سائر الاخبار وبعبارة اخرى لو لم يكن لقول زرارة ايضا اثر غير وجوب التصديق
كسائر الاخبار لكان شمول ترتب الاثر لقول زرارة ايضا ممنوعا لان مجرد تعدد الاحكام
لا يفيد لتحقق الاثر للموضوعات التى لا اثر لها الا نفس هذه الاحكام لان شمول احد هذه
الاحكام لكل موضوع فرضيته بلا اثر ممتنع واما لو كان احد هذه الموضوعات له اثر وهو
وجوب صلاة الجمعة فمن جهة ناظرية دليل الامارة الى الحكم الواقعى الثابت لهذا الموضوع
يصير نقل هذا الموضوع الذى له اثر عن التصديق ذا اثر فنفس هذا الموضوع يشمله صدق
العادل وبشمول صدق العادل يصير نقل نقل المفيد مثلا هذا الموضوع موضوعا ذا اثر
ويصير نقل الشيخ عنه نقلا لموضوع ذى اثر فيكون شمول صدق العادل لقول زرارة موجبا

لايجاد

لايجاد موضوع ذى حكم فيكون دليل صدق العادل الوارد على قول زرارة حاكما على
ادلة الواقعيات ومحكوما لصدق العادل الوارد على قول من ينقل عن زرارة وهكذا
الى ان ينتهى الينا فالراوى الذى ينقل الينا خبرا حيث انه ينقل موضوعا ذا اثر ولو كان
هذا الاثر جائيا من الحكم الوارد على موضوع آخر يكون سابقا منه فلا مانع لان يشمله صدق
العادل وكان ناظرا الى صدق العادل لعدم اتحاد الحاكم والمحكوم وقس على ما ذكرنا مسئلة
السببى والمسببى وسادسها لزوم الدور الصريح لانه يتوقف شمول صدق العادل
لقول الشيخ على ثبوت الاثر على اخباره بانه اخبر فى المفيد وثبوت الاثر على اخباره بانه
اخبر فى يتوقف على صدق العادل لانه لو لم يكن لقول الشيخ اثر لم يكن لصدق العادل موضوع
ولو لم يكن له موضوع لم يكن لقول الشيخ اثر وبعبارة اخرى لو كان هناك حكم مجعول على
موضوع وتوقف فعليته على تحقق الموضوع فالبينة لو قامت على ثبوت الموضوع فثبوت
الحكم وترتبه فعلا على الموضوع وان توقف فعلا على تصديق البينة الا ان تصديقها
يتوقف على فعلية الحكم وفى المقام ليس كذلك لان الحكم والموضوع كلاهما يتوقفان فعلا
على الآخر لانه لولا الموضوع وهو الاثر لا حكم ولولا الحكم لا اثر وفيه ما ظهر سابقا بانه لو كان
هناك حكم واحد وكان هذا متوقفا على موضوعه وموضوعه عليه لكان دورا واما لو
تعدد الحكم وكان احدهما موضوعا للآخر فالتوقف من طرف احدهما فعلى والآخر
شانى كما ذكر فى الاشكال فيما لو قامت البينة على اثبات موضوع ذى حكم لان شمول صدق
العادل لقول الشيخ وان توقف على ثبوت الاثر له الا ان ثبوته له لا يتوقف على نفس
هذا الحكم بل على فرض ثبوت اخبار المفيد له المفروض انه موضوع ذى اثر على فرض
ثبوت اخبار الصدوق له وهكذا فقول الشيخ له شانية الموضوعية فيثبت الحكم له نعم
هذا الجواب ايضا يتوقف كالجواب الخامس والرابع على ان يكون فى سلسلة الاخبار

الاخبار موضوع ذو اثر شرعى غير هذا الاثر حتى يكون من ينقل عنه قوله موضوعا ذا اثر
ثانى كما لا يخفى وبالجملة مرجع الاشكالات الثلاثة توهم اتحاد المجعول وقد عرفت
تعددها وانتهاء احد المجعولات الى موضوع ذى اثر غير هذه المجعولات قوله
قده ومنها ان مفهوم الآية غير معمول به فى الموضوعات الخارجية اه تقريب الاشكال
انه لو كان خبر العادل حجة للزم خروج المورد عن عموم المفهوم لان المورد لا يكفى فيه
خبر الواحد من العدل مع ان العام نص فى المورد فحيث لا يمكن تخصيص العام بالمورد
والمفروض عدم اعتبار خبر العدل فى المورد فلا بد ان لا يكون هنا مفهوم وبالجملة لو
قيل بالمفهوم يلزم المحذور فيه اولا اقل من عدم حجية خبر العدل فى المورد لانه لا دليل
على اختصاص الحجة بالبينة فى الموضوعات مطلقا نعم فى باب المرافعة والحدود ونحوها
قام الدليل بالخصوص على اعتبارها وعدم كفاية العدل الواحد واما تجهيز العسكر
لاخذ الصدقات فيمكن ترتيبه على القول العادل المخبر بمنع طائفة من الزكوات
وبالجملة قول الوليد واخباره عن ارتداد بنى المصطلق كان منشأه دعواه منعهم
الصدقات والغرض من التجهيز لم يكن اولا لقتلهم بل كان السيرة اولا مطالبة
الزكوات بعد ان راوهم يؤذنون ويصلون ثم لو منعوا فيها يقاتلونهم لاخذها ثم
لو راوا منهم ترك الاذان والصلوة فيقاتلونهم للارتداد وبالجملة فى ترتيب الاحكام
الاربعة على الارتداد وان اعتبر البينة الا ان فى ثبوت منع الزكوة يكفى خبر العدل
الواحد والمورد من الثانى لا الاول وثانيا ان يكون المورد فى المنطوق هو الخبر عن
الارتداد لا يستلزم ورود المفهوم فى هذا المورد فانه فرق بين ان يجعل المورد
قيد الموضوع فى المنطوق وبين عدم جعله كذلك فانه لو قيل النبأ لو كان الجائى به
فاسقا فتبينوا فمفهومه النبأ لو كان الجائى به عادلا فلا تتبينوا وبالجملة ليس المفهوم من
الدلايل

الدلائل اللفظية بحيث استعمل اللفظ فى المنطوق والمفهوم جمعا بل من اللوازم العقلية
المستفادة من تعليق الحكم بخصوصية خاصة فكون المورد فى المنطوق هو الخبر فى الموضوعات
لا يوجب كون المفهوم ايضا كذلك فاذا كان المفهوم عاما ولكن علم بخروج بعض الافراد العدول
خاص عنه فغايته تخصيص العام بدليل منفصل واين هذا من التخصيص بالمورد حتى يستلزم
طرح المفهوم وبعبارة واضحة لو كان المفهوم كالمنطوق كبرى كليا سيق لبيان حكم المورد
على ترتيب القياس من الشكل الاول فمع العلم بخروج المورد عنه لا بد ان يقيد الكبرى
بقيد حتى لا يكون المورد من مصاديقه وكان من قبيل التخصص فاذا كان منشأ الخروج
معلوما كخروج زيد عن اكرم العلماء من جهة فسقه فلا محالة يقيد العموم بالعالم العادل ولو لم
يكن معلوما فيصير العام مجملا واما لو لم يكن المفهوم سوقا لبيان حكم مورد خاص فلا يلزم
محذور اصلا حتى نحتاج الى تقييد فى مصب العموم وبالجملة خبر الارتداد داخل فى المنطوق
والتبين عن خبر الفاسق فيه ايضا لازم فلا محذور وليس داخلا فى المفهوم وموردا حتى
يكون المفهوم نصا فيه فخروجه عنه بدليل منفصل كسائر التخصيصات لا محذور فيه نعم لو قيل
بمقالة المصنف من كونه موردا حتى فى المفهوم كما يظهر من المصنف قده فى قوله وجعل اصل خبر الارتداد
موردا للحكم بوجوب التبين اذا كان المخبر به فاسقا ولعدمه اذا كان المخبر به عادلا لا يلزم
منه الا تقييد الحكم فى طرف المفهوم فلا يندفع المحذور بتقييد المفهوم بل هذا عين الالتزام
بالاشكال وذلك لانه لو كان المفهوم سوقا كبرى كليا بحيث كان المورد من صغرياته فخروج
المورد عن الكبرى قطعا موجب لان يقيد اصل الكبرى فينتج اعتبار التعدد مطلقا لانه
لو بنينا مفاد المفهوم بلسان المنطوق وقلنا لو سئل عن قبول خبر العدل فى الموضوعات أنه
يؤخذ بقول العدل مطلقا او ورد الكلام فى هذا المورد وقيل بانه لا يجب التبين فى خبر ا
لعدل فمع العلم بعدم كفاية خبر العدل فى المورد واعتبار البينة فيه فلا بد من تقييد اصل ا

المفهوم بالتعدد حتى ينطبق الكبرى على الصغرى ولا يخرج المورد عنه ولازم هذا التقييد ان
يكون خبر العدل حجة مع انضمامه بخبر آخر لاسطة فى الاحكام ومقيدا فى الموضوعات لانه ليس
فى الباب كبرى غير الكبرى الوارده لحكم المورد فاذا قيدت هذه واعتبر فيها التعدد فيعتبر
سطح وليس هذا التقييد كالتقييد الخارجى الوارد على بعض افراد العام وبعبارة اخرى لو
قيد اصل الحكم المستفاد من المفهوم بقيد فلا يبقى له اطلاق اصلا فلا معنى لان يقال التقييد
راجع الى الموضوعات دون الاحكام لانه لا يستفاد حكم الاحكام وحكم الموضوعات كل واحد
مستقلا عن المفهوم حتى يرجع القيد باحدهما دون الآخر بل استفيد كل منهما من كبرى واحده
فاذا قيدت الكبرى فيرجع التقييد الى الحكم ايضا فينتج الآية بضميمة الدليل الخارجى حجية
البينة قوله قده ومن جملة الايات قوله تعالى فى سورة البرائة فلولا نفر من كل فرقة منهم
طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون الا يخفى
ان الاولى فى تقريب الاستدلال ان يقال ان وجوب التفقه والانذار من كل من نفر حيث
انه ليس مجموعيا بل استغراقيا فيجب على كل فرقة ان ينفر منهم طائفة وعلى كل نافر ان يتفقه
وعلى كل متفقه ان ينذر وان كلمة لعل تستعمل فيما كان الحكم المذكور قبلها علة تشريعية
تامة لمتعلقها ومدخولها لو كان الحكم المذكور قبلها امرا بالتبليغ وكالعلة التشريعية لو كان الحكم
ايجاد شئ او تركه وانها منسلخة عن معنى الترجى اى تستعمل فى لسان الله عز وجل فى نفس
الغايات الناشئة عن المبادى فى لسان غيره لانه منزه عن ان يكون شاكا فى شئ ..
فتستعمل فى شانه لصرف محبوبية ما بعدها فيدل على حجية خبر الواحد لانه لو كان الانذار
واجبا على كل متفقه وكان سبب ترتب الحذر الذى هو عبارة من الاطاعة هو الانذار
بحيث انه لو لم يترتب كان من شهوات نفسانية لا لعدم تامية علة التشريعية فهذا المعنى
عين حجية خبر الواحد وبعبارة واضحة الآية الشريفة بعينه كالآية المباركة الاخرى وهى

قوله

قوله عز اسمه فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى فى ان قول موسى وهرون ع تمام ا
لعلة التشريعية لخشية فرعون بحيث انه لو لم يخش كان من شقاوته والا تم الحجة عليه بل
يمكن ان يقال ان كلمة لعل فى كل مورد استعمل كذلك ولو فى لسان المخلوق الذى استعمل
فى الترجى الناشى عن مبادى النقص تدل على ان ما قبلها علة تشريعية لتحقق ما بعدها
كما لو قال المولى لابنه او لعبده لان يدخل السوق لعله يشترى لنا لحما ويمكن ان نظير
هذا المثال كقولك لصديقك او لقومك بكذا لعلهم يفعلون او انهم عن كذا لعلهم
يرتدعون فانه لا يشك احد فى ان هذه الامثلة وان لم يكن الامر والنهى علة تكوينية
لترتب الفعل والترك عليهما الا انهما تامان فى العلية التشريعية بحيث انهم لو لم يفعلوا
ولم يرتدعوا لكان بسبب جهة اخرى غير عدم تمامية العلة التشريعية نحتمل مما ذكرنا
ان الاستدلال بالآية لحجية خبر الواحد يتوقف على امور كلها واضحة الاول كون وجوب
الانذار على المتفقه استغراقيا الثانى كون كلمة لعل بخبر مستعملة لو كان قبلها امرا بالتبليغ
فى كونه علة تشريعية لما بعدها وهو الحذر فى المقام الثالث كون الحذر فى المقام
عبارة عما يترتب عليه وهو الاتيان بالواجب وترك المحرم فيكون كناية او من قبيل
ذكر السبب وارادة المسبب والا لا معنى لترتب الحذر الذى هو من صفات النفسانية
على الانذار فانها ناشئة عن اسباب خاصة قد يترتب على الانذار ويكون الانذار من
اسبابها وقد لا يترتب فتعين ان يكون محصل المفاد انه يجب الانذار لانه سبب لوجوب
الطاعة وهذا عين حجية خبر المنذر ومن هذا البيان لا نحتاج الى اثبات الملازمة بين
حسن الحذر ووجوبه وذلك لما عرفت ان الحذر كناية عن الطاعة فان مثل الامتثال
فى نوع العباد هو الخوف من العباد ولا لاثبات الملازمة بين وجوب الانذار ووجوب
القبول فانه لو لم يكن فى البين كلمة لعل لتوقف اثبات الحجية على اثبات الملازمة

والملازمة وان كانت تامة فى بعض المقامات ولذا تثبت حجية الفتوى للعقل
لوجوب الافتاء على المجتهد الا انها لا تحتاج الى اثباتها فالانصاف ان الاستدلال بها
اولى من الاستدلال بآية النبأ ولم يرد عليه ما اورده المصنف قده عليه من ان ا
لمستفاد منها مطلوبية الحذر فى الجملة ولا اطلاق لها فيمكن ان يتوقف وجوبه على العلم
وان التفقه فى الدين هو معرفة الامور الواقعية فالانذار الواجب هو الانذار
بهذه الامور فالحذر يجب عن هذه الامور لا عن كل ما انذر به الفقيه ولو لم يعلم ا
لمنذر بصدقه وان ظاهر الانذار هو الابلاغ مع التخويف لا نقل قول المعصوم لخبره
فانه لا يشتمل على تخويف لان التخويف وظيفة المجتهد او الواعظ وبعبارة اخرى محل
البحث هو حجية الخبر فى جهة الصدور لا فى حجيته فى مقام الظهور وفى مقام جهة الصدور
من عدم التقية والانذار هو نقل الحكم الذى استفاده المنذر من تمامية الصدور والـ
ظهور وجهة الصدور فهو يخبر بنتيجة الجهات الثلاث وهو عبارة اخرى من ا
لفتوى لا نقل ما صدر من الامام صلوات الله عليه اما الاول فلان كلمة لعل لو كانت مستعملة
فيما كانت قبلها علة تشريعية لما بعدها فتدل على ان اخبار المخبر محرز للواقع ونفس هذا
لمفاد محقق لمصداق ملى واما الثانى فمرجعه الى المناقشة فى جميع ادلة الامارات والاصول
والتمسك بالمطلقات فى ابواب العبادات والمعاملات وحاصلها ان قول الشارع
صدق العادل هل المراد منه صدقه لو كان كاذبا فلا يعقل او الاعم منه ومما اذا كان صادقا
فكذلك فالمراد صدقه اذا كان فى الواقع صادقا فيجب احراز صدقه حتى يصدق وهكذا
قوله احل البيع مثلاً ليس المراد منه البيع الفاسد والاعم بل البيع الصحيح فلا بد من احراز صحته
حتى يتمسك بقوله عز اسمه احل الله البيع وهكذا قوله لا تنقض اليقين ليس المراد منه ترتيب
الآثار فيما لو كان اليقين منتقضا ولا الاعم بل فيما كان باقيا ودفع هذه المناقشة

من

من اوضح الواضحات لان نفس الدليل على وجوب التصديق يفيد ان ما اخبر به العادل
صادق ونفس قوله عز اسمه احل الله البيع يدل على ان البيع صحيح وهكذا فى لا تنقض فلا تحتاج
الى احراز الصدق والصحة والبقاء من الخارج وفى المقام لو انذر الفقيه وكان
مفاد الآية ان انذاره علة لترتب الحذر وانه يجب ان يحذر اذا انذر فهو بنفسه يدل
على ان ما ينذر به من احكام الدين والانصاف ان هذين الاشكالين صدرا عمن لا ينبغي
ان يصدر منه واما الثالث فلان الانذار لا يختص بمن ينشأ التخويف بل كل من نقل
حكاية مشتملة على العقوبة فهو منذر بل لا يعتبر اشتمال حكايته على العقوبة ايضا لان
كل من نقل ما يترتب على مخالفة العقوبة من وجوب شئ او حرمته فهو منذر فلا يختص
الانذار بمن يخبر عن النتيجة بل يصدق على من يدعى الصدور ويخبر عنه انه منذر هذا
مضافا بان فى صدر الاول كان احراز الظهور او حجيته مشتركا بين الراوى والمروى له
ولذا لا يتوقفون فى العمل بالاحكام الا باعتبار صدورها من الهداة المعصومين بحيث
ان جميع من كان فى عصر الائمة وعصر الرسول صلى الله عليهم اجمعين اذا سمعوا حكما ممن يثقون
به يعملون به لانهم اهل اللسان كالراوى فاولوية الاستدلال بها على حجية الفتوى لا توجب
صرفها عما هو ظاهرة فيه وهى حجية خبر العدل ومطلق الخبر واما سائر الآيات فالانصاف
عدم دلالتها بوجه من الوجوه على الحجية اما آية الكتمان فلان حرمة كتمان الحق ووجوب
اظهاره لا يدل على وجوب قبول قول من يظهره ولو لم يفد قوله للعلم او لم ينضم اليه قول
غيره ولذا يحرم الكتمان على كل شاهد مع انه يعتبر قوله لو انضم اليه قول غيره نعم لو كان
اظهار الحق واجبا على شخص خاص دون غيره او كان واجبا على جميع المكلفين ولكن بنحو
مقابلة الجمع بالجمع اى يظهر كل شخص خاص لشخص خاص كما فى الفتوى ووجوب الانذار
المستفاد من آية النفر لكان من جهة دلالة الاقتضاء القبول واجبا واين هذا

مما وجب على جميع اليهود ان ينظروا علامات النبي صلى الله عليه وآله وان لايكتموا الحق فانه وان
حرم على كل واحد الكتمان الا ان حرمته عليه كحرمة كتمان الشهادة على كل شاهد واما
آية السؤال فمع الغض عن تفسيرها بما يخرج عما نحن بصدده ان الظاهر من وجوب
السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم اسئلوا لتعلموا ما لا تعلموا واما آية الايمان
للمؤمنين فيحتمل اولا ان يكون معناه ان النبي صلى الله عليه وآله سمعه للمنافقين وقلبه للمؤمنين كقوله
عليه السلام ان اهل العراق لسانهم معنا وقلبهم مع معاوية وثانيا ان الايمان لهم ليس
معناه ترتيب آثار الواقع بل التصديق الصوري ولذا صدق الخبران المتعارضان
فالايمان في هذه الآية كالمتابعة في الآية الاخرى الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
اي يحملون على الحسن لانهم يترتبون آثار الواقع وهو ظاهر جدا قوله قدس سره واما السنة
فطائفة من ... لا يخفى تمامية دعوى تواتر الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد
فيخرج التمسك بالسنة لاثبات حجية الخبر عن التمسك بالخبر الواحد لحجية خبر الواحد فانها
وان لم تكن متواترة لفظا ولا معنى الا انها متواترة اجمالا اي نقطع بصدور واحد منها
الدال على حجية الخبر الغير المفيد للعلم ويكفي هذا الاثبات الحجية في الجملة في مقابل السلب
الكلي الذي ادعاه السيد بل يمكن دعوى التواتر الاجمالي في كل طائفة من هذه الطوائف
الاربع التي ادعاها المصنف قدس سره في الكتاب فضلا عن التواتر الاجمالي في مجموعها
بل لا بأس بان يدعى التواتر المعنوي في كل واحد من هذه الطوائف وان هذه الا
خبار المختلفة من حيث اللفظ وان اختلفت مدلولها من حيث معناه المطابقي الا
انها متحدة المدلول في معناه الالتزامي بالمعنى الاخص فانها تدل بهذه الدلالة
على حجية الخبر الواحد فان من الطوائف الاخبار العلاجية واغلبها متحدة المفاد في حجية
الخبر من حيث الصدور فان في مقام الترجيح لا يمكن اعتبار الاصدقية والاعدلية
والاشتهار

والاشتهار الا في الخبر الغير المفيد للقطع والغير المتواتر لان المفيد للقطع لايمكن اولا تعارضه
مع ما هو مثله ولايمكن ثانيا دفع تعارضه بالاعدلية ونحوها والمتواتر ينحصر رفع تعارضه مع علاج
ما هو مثله بالتصرف في الدلالة وبالجملة جميع المرجحات السندية موردها هو الخبر الواحد الغير
العلمي ثم ان هذه الطائفة وان لم يكن لها اطلاق لان السؤال فيها انما هو من تعارض مفروض
الحجية واما ما هو المفروض فما هو فليست بصدد بيانه الا انه معلوم من الخارج ان هذه المرجحات
ليست لها موضوعية فان احتمال الموضوعية وان لم يكن ينكر في مخالفة العامة الا انه غير متطرق
في سائر المرجحات فانها ترجيح من حيث الكاشفية وكون الخبر صادرا او مضمونه مطابقا
للواقع كما يشهد به رواية ابن المغيرة الدالة على اعتبار خبر كل ثقة فيصير مفاد هذه ا
لطائفة كمفاد سائر الطوائف اعتبار ما هو المرتكز عند العقلاء من اعتبار خبر الثقة او الخبر
الموثوق بصدوره من جهة اشتهار روايته او مطابقة مضمونه لما هو عليه المشهور وان
لم يكن راويه ثقة ثم ان سائر الطوائف باطلاقها تدل على حجية الخبر فان شمولها لحجية الفتوى
لا يمنع من شمولها لحجية الرواية فان قوله عليه السلام عليك بزكريا يا ابن ادم المأمون على الدين
والدنيا يدل على ان ما نقله زكريا حجة سواء نقل الالفاظ التي سمعها من الامام او نقل ا
لنتيجة التي استنبطها من كلام الامام عليه السلام وبالجملة لا اشكال في صدور احدى هذه ا
لروايات الدالة على حجية الخبر الواحد الغير المفيد للقطع واخصها هو خبر العدل ومعلوم
ان اعتبار العدالة ليس لجهة خصوصية فيها بل لان العادل لا يتعمد الكذب فالخبر علمنا
بصدق راويه اما لكونه ثقة في حد نفسه او كونه صادقا في المورد فهو حجة فيشمل دليلا
لحجية الخبر الصحيح والموثق والضعيف المنجبر بالشهرة رواية او عملا وعليه جرت سيرة ا
لعقلاء ايضا كما ذكرنا في مباحث القطع وقلنا ان خبر الثقة في نظر العقلاء كالعلم
من حيث الطريقية فان احتمال الخلاف الذي يأتي في خبر الثقة عقلي لا عقلائي لانهم..

لا يعتنون بهذا الاحتمال و يرونه كالعدم و يكون الجرى العملى منهم على خبر الثقة كالجرى
العملى على العلم و لا فرق فى طريقية الخبر عندهم بان يكون راويه ثقة مطلقا او فى خصوص
المورد لان المدار فى الطريقية عندهم هو ان يكون احتمال الخلاف اى تعمد الكذب
ملغى كاحتمال السهو والغفلة و الاحتمال على اى حال ملغى عندهم سوا كان راويه ثقة اى
صادقا مطلقا او فى خصوص المورد لانضمام القرائن على صدقه عليه فيصير المتحصل من
مجموع الادلة هو حجية خبر الثقة و الضعيف المنجبر بل لو نوقش فى جميع الادلة الا انه لا
يمكن المناقشة فى استقرار طريقة العقلا على العمل بالطريق المتقن و لا يتوقف حجية سيرتهم
على الامضاء الذى هو امر وجودى بل يكفى عدم العلم بالردع فانه لو استقرت طريقة العقلا
على امر و لم يعلم بانها ناشئة عن جبلتهم التى اودعها البارى عز وجل فيهم او امر بها نبيهم
و احتملنا انها نشأت عن امر سلطان جائر فلو لم يكن الشارع راضيا بعملهم لوجب عليه
ان يردعهم كما ردعهم عن العمل بالقياس و لا يمكن ان يكون نفس ادلة الاحكام الواقعية
رادعا و لا الامر بتحصيل العلم بها و لا النهى عن العمل بالظن و ما ليس بعلم فانه لا يمكن بهذه
الادلة الردع عما يرونه العقلا مصداقا بل لابد للنهى عنه بالخصوص و الردع عنه كالردع عن القياس
فاذا لم يكن ردع كذلك فيكشف عن حجيته عند الشارع ايضا و امضائه لما استقرت عليه
طريقتهم قوله (ره) و اما الاجماع فتقريره من وجوه ا - لا يخفى انه و ان صح دعوى
الاجماع فى المسئلة من جميع العلما فى جميع الاعصار حتى من السيد و من وافقه قدس الله اسرارهم
لانهم و ان اعتبروا خبر المحفوف بالقرينة القطعية الا ان مقصودهم اخراج الخبر الذى
ليس فيه شرائط الحجية اصلا بان لم يكن له اساس بل مجرد قول من قائل غير معلوم الحال كما
كما يعبرون عنه بانه خبر واحد و مجرد قول و مدعى الاجماع يدعى حجية ما هو حجة فى طريقة
العقلا الا ان هذا الاجماع لا يكشف عن قول المعصوم و لا عن دليل معتبر غير الادلة التى
اقمناها

اقمناها على حجية الخبر الواحد من الطوائف من السنة و طريقة العقلا فالعمدة هو
استقرار طريقة العقلا مع عدم ثبوت الردع من طريقتهم و قلنا ان طريقتهم استقرت
على العمل بالخبر الذى احتمال تعمد كذبه ملغى فان هذا الخبر عندهم من الطرق المتقنة
فيتوقف موضع الحجة على كونه طريقا و كونه متقنا فعلى هذا نفس الشهرة بنفسها ليست حجة
بل اذا انضمت الى الخبر لان بها يصير الخبر طريقا متقنا كما ان ذات الخبر بذاته ايضا
ليس حجة لان مجرد اماريته عن نفس الامر من دون الغاء احتمال الكذب ليس بناء
العقلاء على العمل به فانه يستحيل ان يقدم العاقل على الاخذ باحد طرفى الممكن مع عدم
المرجح ثم ان المعتبر من هذه التقريبات الستة للاجماع ثلثة منها احدها الاجماعات
المنقولة و ثانيها اجماع العقلاء و ثالثها اجماع المسلمين و اما الاجماع العملى من العلماء او
ما يرجع اليه فليس بحجة لانه تعبدى اى منشاء العمل مختلفا و هذا الاشكال لا يرد فى الاول
لان من ينقل الاجماع ينقله فى الخبر الغير العملى نعم لو نقل الاجماع على حجية ما بايدينا
من الاخبار فهذا ايضا تعبدى ثم انه لو قلنا بان اتفاق العقلاء حجة بمجرد عدم الردع
فيصير سيرة العقلاء دليلا مستقلا و اما لو قلنا بتوقف حجية على الامر الوجودى اى الا
مضاء فيصير سيرة المسلمين دليلا للامضاء فيتحد الدليلان و الحق عدم توقف حجية على ا
لامضاء بل يكفى لنفى عدم الردع لانه لو كان للشارع طريقا آخر فى احراز مقاصده
غير ما هو طريق العقلا فى احراز مقاصدهم لكان عليه الردع فسكوته يكشف عن تقريره
لما هو طريقتهم و لا شبهة فى استقرار سيرتهم على العمل بخبر الثقة فى امور معاشهم و فى
جميع مقاصدهم و منها الاحكام الشرعية فان العمل بها من العقلاء و ليس الا انها من
مقاصدهم و لا يمكن ان يكون المحرز لمقاصدهم مختلف فكل ما هو محرز عندهم لمقصدهم
الشهوانى هو محرز لمقصدهم الطارى من جعل مولاهم اياه و لا يعقل ان يكون ا

الاحكام الشرعية اهم من مقاصدهم الشهوانية لانه من كمال العبودية ان يرى المقصد مقصد اله ويجعل الحكم الشرعي كرفع الجوع والعطش فاذا عمل العبد بخبر الثقة فيما يرفعهما فيعمل به فيما اوجب عليه مولاه فاذا لم يكن المولى راضيا به فيجب ان ليعمل بالخبر مثل ما عمل بالقياس فاذا سكت يكشف عن ان الطريق المحرز عند الشارع هو هذا الطريق الذي التزمتم العمل به بسجيتهم وبالجملة ما هو فطري للعقلاء يكون حجة الا اذا ثبت الردع نعم الخبر الفطري منهم كالمعاملات يحتاج يحتاج صحتها الى الامضاء لانها من الامور الاعتبارية فنفوذها واعتباريتها يتوقف على اعتبار من بيده الاعتبار وبعبارة اخرى من شيم النفوس الظلم والنهب لا المعاوضة والتبديل فالمعاوضة تتوقف على قهر قاهر والقاهر الذي قهره تام ونافذ هو مولى الموالي والسلطان الحقيقي فلا بد من صحة المعاوضة ان يكون كل من المسبب والاسباب منسوبا الى الشارع لانها كالعبادات من احكامه ومجعولاته غاية الفرق ان العبادات اختراعي والمعاملات امضائي وصيرورتها من احكامه يتوقف على الامضاء وهذا بخلاف ما هو مركوز في فطرة النفوس فانه يكفي لصحته وحجيته نفس السجية مع عدم الردع ثم انه لا يكفي للردع الآيات الناهية عن العمل بالظن لما عرفت من ان خبر الثقة عند العقلاء من افراد العلم فدليل حجيته حاكم على العمومات ولا يعقل ان يكون المحكوم حاكما على حاكمه فاذا اريد النهي عن العمل بخبر الثقة فيجب النهي عنه بالنصوصية والتصريح بالنهي عنه بالخصوص كما ورد النهي كذلك عن القياس فالاولى في الجواب عن العمومات ما ذكرناه من انه لا يمكن شمولها لما هو بنظر العقلاء خارج من افراد العموم واما لو فرضنا محالا شمول النهي لخبر الثقة فلا يمكن ان يقال بان السيرة على العمل بخبر الثقة مخصصة للعمومات لان كونها مخصصة يتوقف على عدم الردع وعدمه يتوقف على التخصيص والا فهو

الرادع

رادع كما انه لا يمكن الجواب عن الآيات بانها لا تدل على حرمة العمل بالظن الا اذا كان العمل به مستلزما للتشريع او لطرح اصل من الاصول كما اجاب عنها المصنف قده في اول مبحث الظن كذلك لان العمل بالظن هو عنوان مستقل في مقابل التشريع وطرح الاصل فيكون حرمته من الجهات الثلاثة وان كان بينها التلازم دائما مع انه اتفاقي لانه في التوصليات لا يلازم العمل بالظن التشريع ولا طرح الاصل اذا كان الاصل نافيا وخبر الثقة المفيد للظن مثبتا ثم انه لا وجه لقوله قده ثم ان ما ذكرناه من الحرمة من جهتين مبني على ما هو التحقيق من ان اعتبار الاصول لفظية كانت او عملية غير مقيد بصورة عدم الظن على خلافها واما اذا قلنا باشتراط عدم كون الظن على خلافها فلقائل ان يمنع اصالة حرمة العمل بالظن مطلقا اه وذلك لان احتمال كون الاصول مقيدا بعدم كون الظن على خلافها لا منشاء له لانها مطلقات وغير مقيد ولا رافع لها الا قيام دليل قوي على خلافه في الاصول اللفظية او حصول غايتها وهو العلم واليقين في الاصول العملية والا لو كانت مقيدة كان الدليل القائم على خلافها واردا لا حاكما مع انه قده يصرح بالحكومة في باب التعادل والتراجيح الا في بعض الاقسام فراجع

قوله قده الرابع دليل العقل اه لا يخفى انه يمكن تقرير دليل الاول لوجهين احدهما ما في المتن وحاصل تقريبه هو انا نعلم اجمالا بصدور اخبار كثيرة المخالفة للاصول المجردة عن القرينة واهمالها وترك التعرض لامتثالها لا يجوز قطعا والاحتياط فيها غير ممكن لوجود المتعارضات في الاطراف فاذا لم يمكن تحصيل الصادر بالعلم لتعين المصير الى الظن في تعينه فيصير كل مظنون الصدور حجة واورد عليه المصنف ايرادات ثلثة ومحصل الاول ان وجوب العمل بالاخبار الصادرة وحرمة ترك التعرض لها الذي هو من مقدمات الانسداد ممنوع لذلك لان العمل بها ليس واجبا الا لوجوب امتثال احكام الله الواقعية التي تتضمنها هذه الاخبار سواء قلنا بالظن لنفسه او الموضوعية

وسواء كانت الموضوعية على بناء اهل التخطئة ام على التصويب اما على الطريقية فلانها
ليست الا واسطة لاثبات مؤدياتها ومحرزة اياها وليست فائدة حجيتها الا تنجيز مؤدياتها
والعذر عما اخطائه واما على السببية التخطئة فلان المصلحة السلوكية والبناء على الموهوبية
انما تكون فيما اذا احرز صدورها بالادلة الخاصة واما لو لم يعلم الا بصدور بعضها فلا معنى
لتطبيق مؤدى جميعها على الواقع واما على السببية التصويبية فلان تقيين الواقعيات بمؤدياتها
وانشاء احكام على طبقها انما تكون فيما لم يعلم بكذب بعضها وان اثبت فبناء على مذهب
الحق ما يجب العمل به هو حكم الله الواقعي المتضمن له الصادر الواقعي لان قول المعصوم
في الاحكام الشرعية يجب العمل به لاشتماله على حكم الله سبحانه نعم في الموضوعات الخارجية
كامره بالحركة او السكون وامثالها يجب العمل به موضوعيا ولانه اولى بالمؤمنين من
انفسهم فاذا كان وجوب العمل بالاخبار الصادرة من جهة اشتمالها على الحكم الواقعي فنقول
اطراف العلم الاجمالي اوسع دائرة من الاخبار لان الحكم الواقعي كما تكون في ضمن الاخبار
كذلك يحتمل ان يكون في ضمن سائر الامارات من الشهرة والاجماع المنقول والاولوية الظنية
نعم الحكم الواقعي في ضمن الاخبار متيقن الا ان سائر الامارات ايضا طرف للعلم الاجمالي
ثم نرجع هذا العلم الى الاثنين اد الاكبر وهو العلم بالاحكام الشرعية في ضمن مطلق الامارات
فان قلت العلم الاجمالي وان كان اطرافه مطلق الامارات الا انه بعد العلم بوجود
الاحكام الواقعية في ضمن خصوص الاخبار ينحل العلم الكبير بالصغير لان العلم الاجمالي
عبارة عن قضية منفصلة مانعة الخلو الحاصلة من انضمام العلوم التفصيلي الحاصل في
المقام اما من الضرورة او من مراجعة الامارات الموجبة له من تراكم الظنون ا
لحاصلة منها الى الجهل بمورده وهذه المنفصلة بعد العلم بتضمن خصوص الاخبار
الحكم الواقعي تنحل الى قضية معلومة وقضية مشكوكة ولذا لو علمنا اجمالا بوجود

موطوئة

موطوئة في خصوص البيض فينحل العلم بوجودها في المجموع الى العلم بوجودها في طائفة
خاصة قلت فرق بين المثال والمقام لانه لو كان العدد المعلوم اجمالا في مجموع الشياه
العدد
بمقدار المعلوم في البيض لانحل العلم وصار موردا للاحتياط هو خصوص البيض لانه لا
فرق في الانحلال بين العلم التفصيلي والاجمالي غاية الفرق انه لو علم تفصيلا ان خصوص
الغنم الخاص موطوئة وكان في العدد بمقدار المعلوم الاجمالي او قامت بينة على
خصوص الغنم الخاص كذلك لوجب الاجتناب عن خصوص الخاص وصار سائر الاطراف
شبهة بدوية حتى الباقي من البيض واما لو لم يعلم الا اجمالا في البيض او قامت البينة بان
في البيض موطوئة لوجب الاجتناب عن جميع البيض وعلى اى حال خرج السود عن الطرفية
الا انه لو كان العدد ازيد فمجرد العلم بوجود الموطوئة في خصوص البيض لا يوجب الانحلال
والضابط لاحراز مقدار المعلوم هو الامران اللذان اشير الى احدهما في الايراد وهو
ان كثرة الظنون وتراكمها لا محالة توجب العلم فكلما كان الطرف ازيد فالعلم الحاصل
فيه ازيد ولذا لو اخبرنا بالف حادثة نقطع بصدق مائة منها ولو اخبرنا بالفين نعلم
بصدق مائتين وثانيهما ما ذكره المصنف وهو انه لو عزلنا من هذه الطائفة الى صة
التي نعلم اجمالا بوجود التكليف في خصوصها عدد المقدار المعلوم الاجمالي في خصوصها
وضممنا الى بقية هذه الطائفة سائر الاطراف التي هي طرف للعلم الكبير فلو بقي العلم
فنستكشف ان العدد كان ازيد مما علم في خصوص الطائفة الخاصة ولو لم يبق فينحل العلم
الكبير قطعا ففي المقام لو علم مثلا بصدور الف خبر لبيان حكم الله والشبهة بين الاخبار
وعلم بصدور اخبار كثيرة من الله والشبهة في الاخبار وسائر الامارات فلو عزلنا
الف خبر وضممنا الى باقي الاخبار باقي الامارات نعلم ايضا بوجود حكم الله سبحانه اما

فيها او في الاخبار فيجب الاحتياط في جميع الامارات لان جميعها طرف للعلم نعم العلم بوجود
احكام في خصوص سائر الامارات ليس حاصلا الا ان من انضمام الاخبار اليها نعلم بوجود
الحكم اما فيها او في الاخبار فجميع الاطراف طرف للعلم ان قلت سلمنا ان جميع الامارات
طرف للعلم الا انه حيث وجب الاحتياط في جميع الاخبار للعلم الاجمالي الحاصل في خصوصها
فلا يؤثر العلم بالتكليف الحاصل بين الاخبار وسائر الامارات لان من شرائط تاثير العلم
الاجمالي في التنجز ان لا يكون بعض اطرافه منجزا بمنجز سابق على هذا العلم وفي المقام
العلم بصدور اغلب الاخبار حيث انه منجز ولو في وجوب الاحتياط في جميع الاخبار
فسائر الامارات لا يجب امتثالها لان المفروض ان الحكم الحاصل في خصوص الفقها غير
معلوم ونظيره ما اذا علم اجمالا بنجاسة احد انائين ثم علم بوقوع نجاسة اما في احد
هذين او في اناء ثالث فلا يجب الاجتناب عن الثالث لان العلم بوقوع النجاسة ثانيا
لا يؤثر مع وجوب الاجتناب عن بعض اطرافه وهو الانائين اللذين علم اجمالا بالخصوص
بوقوع النجاسة في احدهما قلت فرق بين المثال والمقام وتوضيح ذلك ان كثرة الاطراف
على ثلثة اقسام قسم يقع قطرة بول اولا في احد انائين ثم بعد هذا الزمان يقع قطرة اخرى
اما في احد هذين او في ثالث وقسم يقع الملاقات بين احد هذين الانائين اي يلاقي
اناء ثالث لاحد المشتبهين وقسم ثالث انه يقع قطرتان في ان واحد احدهما في
احد الانائين والآخر اما في احدهما او في الثالث ففي القسمين الاولين الاناء ال
ثالث لا يجب الاجتناب عنه لانه لم يعلم بتكليف مستقل في خطاب والتكليف المردد
بينه وبين ما هو منجز قبله اما زمانا او زمانا ورتبة لا اثر له واما في القسم الثالث
فيجب الاجتناب عن الاناءات الثلاثة قطعا لانه لا وجه لملاحظة التكليف المردد
بين احد الانائين اولا حتى يكون التكليف المردد بين احدهما وبين الثالث منجزا

في

في بعض الاطراف بمنجز سابق بل كل منها تكليف منجز فيجب الاجتناب عن اطرافه غاية
الامر ان احد الطرفين مكرر في الطرفية لانه طرف للعلم الذي اطرافه اثنان وللعلم
الذي اطرافه ثلثة وهذا لا يوجب عدم التنجز كما لا يخفى وفي مقامنا هذا وجود تكاليف
كثيرة بين مطلق الامارات ليس مسبوقا بوجود تكاليف كثيرة بين خصوص الاخبار لانه
لم يعلم ان ما صدر من المعصومين سلام الله عليهم اجمعين صدر اولا في خصوص الاخبار
نعم لا نمنع من تقدم حصول العلم بثبوت التكاليف في الاخبار عن حصوله بثبوتها في مطلق
الامارات الا ان المناط في التأثير للانحلال وعدمه تأخر المعلوم وتقدمه لا العلم كما
سيجيء انشاء الله في احكام الملاقي لاحد المشتبهين هذا محصل الايراد الاول وحاصله ان هذا
التقريب للانسداد الكبير ولا يتم مقدمات الانسداد لانتاج حجية مظنون الصدور
ومحصل الثاني انه على فرض تمامية مقدمات الانسداد واختلال العلم الكبير الا انه لا وجه
للعمل بمظنون الصدور مطلقا ولو لم يظن بان مضمونه مطابق للواقع بل مقتضى ما عرفت
من ان حرمة ترك التعرض لها ليست الا من جهة اشتمالها على حكم الله الواقعي ان يكون
واجب العمل هو الخبر الذي ظن مطابقته للواقع لا مطلق مظنون الصدور وبهذا
يجاب عمن يدعي في الانسداد الكبير ان النتيجة هي مظنون الطريقية لانه لو سلم ان ا
لمكلف به هو الواقع من مؤدى الطريق الا ان لازم انسداد باب العلم به هو اعتبار
الظن بانه مؤدى طريق معتبر دون الظن بالطريقية ولو لم يظن مطابقته الواقع
ومحصل الثالث ان لازم هذا التقريب امران الاول حجية مظنون الصدور من
الاخبار المثبتة لانها التي يجب العمل بها دون النافية والثاني عدم نهوض مظنون
الصدور لتخصيص العمومات او تقييد المطلقات او قرينية المجاز في ظواهر
الكتاب او السنة القطعية الغير الوافية لمعظم الاحكام الا ان وجوب العمل به

انما هو للعلم الاجمالي لا الدليل خاص قام على حجية وفيه ان الاشكال الاول لا ينحصر بوجود
العلم الاجمالي بل لو علم تفصيلا صدور الاخبار ما كان الاخبار النافية للتكليف واجب
العمل والاشكال الثاني يرد على الحكومة او التبعيض في الاحتياط واما على الكشف فلا
لان الظن بناء عليه حجة شرعية فالعمدة في الايراد على هذا التقريب الوجهان الاولان
والثاني من التقريبين انا نعلم بصدور اخبار كثيرة فينضم اليها اصالة الصدور ودلالتها
لصدور فيتوجه الينا التكليف ظاهرى بالعمل بالصادر من الاخبار والصادر من الاخبار
قطعا ازيد عددا من التكليف الواقعي المعلوم بين الاخبار وسائر الامارات والاشكال
الاول الوارد على التقريب الاول وهو كون عدد المعلوم في مجموع الاطراف ازيد من
المعلوم في خصوص الاخبار غير وارد فينضم الى هذه المقدمة سائر المقدمات وهو حرمة
ترك التعرض لامتثالها ولبطلان الاحتياط فينتج حجية مظنون الصدور وهذا التقريب
مشترك مع تقريب شيخ محمد تقى واخيه قدس سرهما في حجية مظنون الطريقية والفرق
بينهما كالفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية لان الظن في طريقيتها حجة لا حرازما
جعل طريقا ورافع شبهة هذا المشتبه راجع الى الشارع والظن في هذا التقريب
حجة لاحراز ما هو طريق الى قول المعصوم ومنشاء الاشتباه فيها امور خارجية وبالجملة
تارة ينصب الامام عليه السلام طريقا للواقعيات فيشتبه المنصوب واخرى لم ينصب
طريقا الا انه نعلم بان غالب الاخبار طريق الى قوله اى روات غالبها صادقون
فيشتبه ما هو الطريق اى الموضوع وبعبارة اخرى تارة نحرز طريقية الطريق و
اخرى موضوعه والايراد المشترك عليهما ان ترك التعرض لامتثال الطرق لا محذور
فيه الا من حيث اشتمالها على الحكم الواقعي فلا يقال انه لا معنى لجواز ترك التعرض لان
المقصود من جوازه لو كان الاحتياط في جميع الاطراف فالقائل لوجوب العمل
بالاخبار

بالاخبار الصادرة لا يضائق عن العمل بسائر الامارات ولو كان المقصود انه يجوز ترك
التعرض للاخبار واتيان غيرها فهذا لا يجوز قطعا وذلك انه لو علم بنجاسة احد الانائين بيان
وقامت بينة على نجاسة واحد معين فلو كان المقصود من ترك التعرض انه لا نعمل بالبينة
بل نترك الانائين جميعا فالقائل بوجوب العمل بالبينة لا يمنع عن هذا ولو كان المقصود
منه انه نرتكب ما قامت البينة على نجاسته ونترك الطرف الآخر فهذا لا يجوز قطعا
فالعمل بالاخبار لازم وتوضيح دفعه ما عرفت ان وجوب العمل بالاخبار ليس لموضوعيته ايضا
في ذاتها بل لانها متضمنة للحكم الواقعي فالمدار على الواقع فالظن بالواقع حجة او برد بالطريق
دون خصوص الظن بالطريق او بطريقية واما الايراد المختص بالمقام فهو ان العلم الاجمالي
بالصدور ليس كالعلم التفصيلي موجبا لان يكون جميع الاخبار الصادرة حكما ظاهريا حتى
يوجب الانحلال لان اثر العلم بالصدور ليس الا ان الصادر المشتمل على الحكم الواقعي
واجب العمل لا كل صادر لان حجية كل صادر يتوقف على تمامية ظهوره وحجية وتمامية
جهة الصدور وحجية الظهور وجهة الصدور لا يمكن ان ينضما الى الصادر المجهول وتوضيح ذلك يكاد
يتم برسم مقدمات الاولى ان اصل الحجية وجعل الشيء وسطا وان كان كسائر الاحكام لا يتوقف
على العلم والالتزام الذى ليس الا ان اثره وهو التنجز والعذر يتوقف عليه لانهما احكامان
عقليان ومن لوازم الحجة الواصلة الثانية ان الانحلال بالحكم الظاهري ايضا يتوقف على
الوصول ولذا لو قام بينة على نجاسة احد الانائين ولم يعلم بها المكلف فلا يمكن ان ينحل العلم
الثالثة انه لا اثر للعلم الاجمالي الا اذا كان الخطاب المعلوم مطلقة بحيث لو تعلق بكل طرف
صح ان تكليف الغير به مطلقا واما الخطاب المشروط فلا يؤثر شيئا وبهذا الملاك يعتبر ان
يكون اطراف المعلوم بالاجمال بكلها محلا للابتلاء والعجز ان القدر المشترك المعلوم بالتفصيل
انما يؤثر في التنجز لو كان هو بنفسه قابلا لان يتعلق به خطاب فمثل العلم بوجوب شيء او

حرمته لا اثوله اذا عرفت ذلك فحيث ان الصادر فى المقام لم يصل الينا فالتنجز والعذر
اللذان هما اثرا الحكم الظاهرى لا يترتب عليه والانحلال الذى ينشاء من التعيين بالظاهر
غير مترتب عليه والتعيين بالظاهر على فرض الوصول لا اثوله والاثر المترتب على القدر
المشترك ليس الا الاثر المترتب على العلم الاجمالى الكبير اى العلم بالواقعيات وبالجملة العلم الاجمالى
الكبير ينحل بالعلم الاجمالى فى الاخبار اذا علم ان الاحكام الواقعية التى تتضمنها الاخبار الصادرة
بمقدار المعلوم بالاجمال الكبير وهذه الدعوى بعد ما عرفت من ان العلم يحصل من تراكم
الظنون لا تسمع وحاصل الكلام انه ينحل العلم الاجمالى بالاحكام الواقعية فى ضمن جميع ا
لامارات بالعلم الاجمالى فى ضمن الاخبار لو كان تعلق التكليف بالواقعيات فى ضمن الا
خبار مقدما على تعلقه بالواقعيات فى ضمن جميع الامارات والا فلا والسر فى ذلك ان
منجزيته لبعض الاطراف انما تعين للانحلال او لعدم تاثير العلم الاجمالى لو كان جهة تنجزها
ناشيا من غير هذا العلم المتعلق بها اولا فى الامارات لان كلما يوجب الانحلال لو طرء
لاحقا فيمنع عن تاثير العلم لو عرض سابقا واما لو كان تنجزيا بنفس هذا العلم المتعلق
بالمجموع فلا نعم لو تم كون مجموع الاخبار الصادرة حكما ظاهريا لكان جهة التنجز غير
العلم المتعلق بالمجموع الا انك عرفت ان الحكم الظاهرى قوامه الوصول ثم مع ا
لغض عن الايرادين السابقين يرد على هذا التقريب ايراد ثالث وهو ان الا
نحلال بالعلم اجمالا من صدور الاخبار انما يتم على فرض الاحتياط فى جميع اطراف ما
علم بالعلم الاجمالى فى الاخبار واما لو ترك لبعضها وهو مشكوك الصدور و
موهومه فلعل الواقعيات كانت فى المتروك ومجرد الترخيص فى ارتكاب
لبعض الاطراف لا يوجب رفع اليد عن الواقعيات راساً كما سيجيء توضيحه انشاء الله
فى مسئلة الاضطرار فى لبعض الاطراف المعلوم بالاجمال وحاصله ان الترخيص

موجب

موجب لثبوت التكليف متوسط بين نفى التكليف راساً كما اذا كان الواقعيات فى ضمن
مظنون الصدور وثبوته على ما هو عليه كما اذا كانت فى ضمن المشكوك والموهوم
فيتوقف الامن من العقاب على ان يكون مظنون الصدور هو المكلف به ظاهرا
ان قلت بناء على الكشف يكون الظن حجة شرعية فمظنون الصدور بمنزلة قيام
الامارة على ثبوت التكليف فى لبعض الاطراف فاحتماله فى الطرف الآخر شك
بدوى قلت حجية مظنون الصدور دورى لان الكلام فى حجيته الآن وهى تتوقف
على انحلال العلم الكبير وانحلاله يتوقف على الفرض اما اما بان يكون الظن حجة شرعية
او بان يحتاط فى جميع اطراف المعلوم الذى دائرته فى الاخبار وبالجملة الترخيص
لوجب ان يرجع العلم الكبير الى حاله من وجوب الاحتياط فى اطرافه لو تمكن او حجية
الظن فى الواقع لو لم يمكن لانه ينحل بالعلم الاجمالى فى الاخبار لو تملنا لكل خبر مثبت
لاسطر مثلا لو علم بموطوئية عشرين شاة فى جميع الغنم ثم علم بقيام البينة الشرعية
على موطوئية عشرين فى البعض ولكن لم يعلم بان ما قامت عليه البينة اى عشرين من
البعض فنقول هذه البينة على فرض التسليم بانها يشملها صدق العادل فيحل بها العلم
بان فى جميع الغنم موطوئة ولكنه يتوقف انحلال العلم بالموطوئية فى المجموع لوجوب
لتصديق البينة فى البعض بان يترك جميع البعض واما لو لم يمكن ترك البعض طراً
للحرج او للتعارض او لجهة اخرى فلعل الموطوئة كانت فى غير ما ظن بان قامت
البينة على موطوئيته فباى موجب يرفع اليد عن الاحتياط فى السود لو امكن و
بعبارة اخرى بعد قيام البينة على عشرين موطوئة فى البعض ينطبق قهراً المعلوم
الاجمالى فى جميع الغنم بما قامت عليه البينة لانه لم يكن للمعلوم بالاجمال علامة فينطبق
على البعض بعد تمامية دليل حجية البينة كما فى المثال لا من احتمال ارادة خلاف الظاهر

ملغی ببناء العقلاء و احتمال الکذب ملغی بوجوب تصدیق العادل و احتمال التقیة و التوریة
ایضاً ملغی ولکن هذا لو وصل الینا قول العادل و اما لو لم یصل الینا قولهم واحتملنا ان
العاظم لم یکن ظاهرة فی الشهادة او کانت مشتملة علی قرائن فلا معنی لوجوب تصدیقهم
ثم مع الغض عن ذلک فنقول انحلال العلم بموطوئیة عشرین فی مطلق الغنم بقیام البینة
فی البعض انما یتم لو ترک ما قامت علیه البینة اما باشخاصها لو کان ما قامت علیه البینة
معلوماً و اما فی ضمن مجموع البعض لو کان مجهولاً و اما لو لم یترک المجموع بل بعضها فی صورة
الاشتباه فکیف ینطبق المعلوم فی مجموع الغنم بالبعض المتروک و هو المظنون بانه قامت
علیه البینة لانه یمکن ان یکون الموطوئة الواقعیة الغنم المشکوک بانه قامت علی موطوئیة
بینة نعم لو کان الظن حجة فیکون کالقطع ولکن حجیة موقوفة علی تمامیة المقدمات التی
منها بطلان الاحتیاط الذی من بطلانه یبطل الانحلال فیرجع الامر الی المعلوم بالاجمال فی
جمیع الامارات قوله قدس سره الثانی ما ذکره فی الوافیة ا. لا یخفی ان ما ذکره صاحب
الوافیة هو بعض مقدمات الانسداد فی بعض مسائل الفقه فبناء علی تمامیة ما ذکره یختص
الحجة بمظنون الصدور من الاخبار المثبتة للاجزاء و الشرائط و الموانع دون سائر
التکالیف و دون مظنون الصدور من الاخبار النافیة و لو قیل ان ذکر الاجزاء و الشرائط
و الموانع من باب المثال و لذا جعل اصل العنوان القطع ببقاء التکلیف فیقال ان
دلیله علی ای حال اخص من مدعاه لان المدعی هو حجیة مطلق مظنون الصدور مثبتاً
کان او نافیاً کان بهذه القیود التی ذکرها من وجوده فی الکتب المعتمدة للشیعة مع
عمل جمع به من غیر رد ام لا هذا مع ما عرفت فی الوجه الاول من ان اجمال الاخبار
المشتملة علی هذه الشرائط لا مانع عنه الا من حیث اشتمالها علی القیود الواقعیة لا
لموضوعیة فی انفسها و اطراف العلوم لیس منحصراً فی هذه الاخبار قوله قدس سره الثالث
ما ذکره

ما ذکره بعض المحققین ا. لا یخفی ان ما ذکره قده اما راجع الی الوجه الاول فا
لجواب الجواب و اما الی دلیل الانسداد المعروف و سیجیء ان النتیجة حجیة الاعم
من الظن بالواقع و الطریق لان غرضه من السنة التی یجب الرجوع الیها اما الاخبار
الحاکیة للسنة الواقعیة و اما نفس قول المعصوم و فعله و تقریره ای المحکی فالاول
راجع الی الاول و الثانی الی الثانی و لو قیل ان غرضه لیس کل واحد منهما لانه لا
یدعی العلم الاجمالی بالصدور حتی یرجع الی الاول و لا العلم الاجمالی بالاحکام الواقعیة
حتی یرجع الی الثانی بل یدعی العلم بالتکلیف بالرجوع الی الروایات الی یوم القیمة
فنقول لیس وجوب الرجوع الی الروایات اجماعیاً فضلاً عن کونه ضروریاً الا
توی مخالفة السید قده و من وافقه قوله قده فلنشرع فی الادلة التی اقاموها علی
حجیة الظن ا. الادلة التی ذکروها لحجیة مطلق الظن و ان اقتضی من الخارج کون قسم
خاص من الظن او مطلقه متیقن الثبوت اربعة الاثنان منها غیر منحصر بمورد
الانسداد بل لو فرض انفتاح باب العلم فی اغلب المسائل و لکنه انسد فی مسئلة خاصة
لکان الظن الحاصل منها حجة و هما الاولان و الاثنان منها موقوف علی الانسداد اما بان
بمنع حجیة الظواهر لغیر من قصد افهامه او بمنع حجیة السند و اما لو سلم کلاهما فالقول
بانه لا نعرف خصوصیة فی الخبر بل لعل منشأ جعله حجة حصول الظن منه فکل ظن حجة
لا وجه له لانه و ان لم نعرف الخصوصیة فی الخبر لان اللقب لا مفهوم له الا ان الظن
الحاصل من غیره حجیة مسکوت عنها مع انه لو استفدنا حجیة الظن من دلیل سند الخبر
لکان کل ظن حجة من باب الدلیل الخاص لا الظن المطلق لان التعبیر عن الظن الخاص
و المطلق باعتبار الدلیل الدال علی حجیتهما لا باعتبار انفسهما فالظن الخاص ما
کان ملاک حجیة تمامیة مقدمات الانسداد و لو کانت النتیجة حجیة ظن خاص ثم

ثم ان الدليلين الاولين احدهما راجع الى وجوب العمل بالظن والآخر الى وجوب
طرح الوهم فالمستدل باحدهما متمسك بعقل الايجابي والمستدل بالآخر بعقل السلبي فالاول
ان فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ودفع المظنون لازم
وفيه انه لو اريد من الضرر العقاب فالظن بالحكم ليس ظنا بان فى مخالفته عقاب لان ا
لثواب والعقاب ليسا من آثار مخالفة الحكم الواقعى وموافقته بل من آثار الحكم المنجز
ومن آثار الاطاعة والعصيان لان الحكم الواقعى غير قابل لايجاب الانبعاث على العبد بل
يتوقف تحرك العبد على العلم بتحريك المولى وقيام الحجة عليه ولو بالعلم والسطرو
مجرد احتمال الخطاب لا يوجب ان ينبعث عنه العبد لان احتمال وجوده مقابل لاحتمال
عدمه ولو دل دليل على وجوب الاحتياط فى مورد الاحتمال لكان المحرك للعبد هو هذا
الامر الاحتياطى الذى هو واجب نفسى للغير لان ايجاب الاحتياط لا يخرج الواقع المجهول
من جهالته فالظن الذى لم يقم على اعتباره دليل لا اعتبار به مع بقاء الواقع على جهالته يستقل
العقل بقبح العقاب لانه عقاب بلا بيان فلا وجه لما احتمله المصنف قده وقربه صاحب الكفاية
من ان العقل لا يستقل بقبح العقاب فى مورد الظن بالخطاب اى فى مورد مخالفة حكم المظنون
لانه لا منشأ لتوقف العقل مع استقلاله بقبح العقاب بلا بيان والمفروض ان الظن بنفسه
ليس بيانا فاذا استقل العقل بقبح العقاب بلا بيان ففى مورد مخالفة الحكم المظنون لا يحتمل
العقاب فضلا من الظن وسيجئ الشك فى اصل البرائة بيان حكومة قبح العقاب بلا بيان
على وجوب دفع الضرر المحتمل وانه لولا حكم العقل بقبح العقاب فى مورد الظن بالحكم
لما صح اجراء البرائة الشرعية ايضا واما لو اريد من الضرر الضرر الدنيوى وهو تعريض
النفس للمهالك او تفويت المال وجامعه هو النقص فى المال او البدن ففيه ان الصغرى
ايضا ممنوعة لان التكاليف منها ما يرجع منفعته الى النوع كالخمس والزكوة والجهاد

فليس

فليس فى مخالفته ضرر شخصى بل منفعة ومنها من قبيل التعبديات لا يمكن استيفاء
نفعه الا بقصد التقرب الممتنع فى المقام للشك فى الامر فالضرر لا محالة وارد ولا يمكن
دفعه حتى يجب فانحصر الظن بالضرر بالواجب الشخصى التوصلى وبالمحرم اما فى
مخالفة الواجب فليس الا عدم النفع لا الضرر نعم عدم نفع ما هو قريب من الحصول
يمكن ان يعد ضررا الا انه لم يعلم ان فى ترك كل واجب هذا الضرر موجود فلم يبق الا
المحرم وليس فعل المحرم ومخالفة الحرام ايضا الا موجبا للوقوع فى المفسدة لا الضرر
لانه اى ضرر مالى او بدنى يترتب على الكذب على الله سبحانه فضلا عن الكذب
المخلوق وبالجملة سواء اريد من الضرر الضرر الاخروى او الضرر الدنيوى فالصغرى
ممنوعة واما الكبرى فصحيحة على اى حال اما لزوم دفع العقاب المظنون فلاستقلال
العقل بلزوم دفعه ولو كان محتملا فضلا عما كان مظنونا واما لزوم دفع الضرر المظنون
فلو قيل ان الظن فى باب الضرر طريق شرعى كما قيل بكونه طريقا فى عدد الركعات
وفى دخول الوقت فلا اشكال فى وجوب دفعه واما لو لم نقل بطريقيته شرعا فلا اشكال
فى ان العقل يستقل بوجوب دفعه بل دفع المحتمل اذا كان ناشئا عن مدرك عقلائى
ثم ان حكم العقل بوجوب دفع العقاب او الضرر لا يبتنى على مسئلة التحسين والتقبيح
العقليين بل حكم فطرى جبلى اطبق العقلاء على الالتزام به فى جميع امورهم وذم
من خالفه ومنه حكمه بوجوب رجوع المقلد الى المجتهد ووجوب النظر الى المعجزة و
وجوب شكر المنعم وامثال ذلك من وجوب الفحص فى الشبهات الحكمية فانه لولا
حكم العقل بوجوب التقليد لزم الدور او التسلسل لان حجية فتواه موقوف على
حجية قوله وقوله بحجية فتواه موقوف على حجية هذا القول الثانى وهكذا او يدور
وكذلك لو لم يكن النظر الى المعجزة لازما للزم افحام الانبياء ولغوية انزال الكتب

و ارسال الرسل و منشأ الزام العقل فى جميع هذه ليس الا لامر ارتكازى مودع
فى الطباع وجبلى لكل ذى شعور فلا يحتاج الى دليل لان كل ما بالغير ينتهى الى ما بالذات
والذاتى لا يعلل وتوضيح ذلك اجمالا ان العقل يقسم ويحلل ما يحتاج العبد فى مقام
امتثاله امر مولاه الى قسمين قسم يجعله من وظيفة المولى وهو انزال الكتب وارسال
الرسل على نحو يمكن استفادة الاحكام منهم بان يجعل لهم معجزة يعجز عن ايجادها عامة
من لم يكن رسولا ويجعلهم بشرا او ناطقا بلسان قومه بحيث يمكن الوصول اليهم او الى
المنصوب من قبلهم عادة وقسم يجعله من وظيفة العبد وهو الذهاب الى باب ا
لرسول والنظر الى معجزة من يدعى الرسالة فلو نشأ التقصير من المولى فيستقل
العقل بقبح العقاب ولو نشأ من العبد فيستقل باستحقاقه العقاب لان وجوب ا
لفحص المستكشف من حكم العقل بلزوم الذهاب الى باب الرسول واصل الى ا
لعبد وان لم يصل نفس الاحكام الواقعية فيصير كوجوب الاحتياط الذى يستحق العبد
العقوبة على مخالفته ولو فى صورة المصادفة وبالجملة الكبرى فى كلا المقامين مسلمة
فان دفع العقاب المحتمل فضلا عن المظنون لازم وكذلك دفع احتمال الضرر الناشى
عن مدرك عقلائى لازم فضلا عن الضرر المظنون فالصواب فى الجواب منع الصغرى
مطلقا ولو فى الضرر الدنيوى فان الظن بالشئ وان كان ظنا بلوازمه وملازماته و
لوازمه الا انا نمنع عن كون ملزوم الحكم هو الضرر بل غيره من الملاكات الآخر وسيجئ
الاشارة اليها واما لو سلم الصغرى بمعنى انه سلم كون ملزوم الحكم هو الضرر فاحتمال
تداركه بمصلحة فعل آخر فكانه لم يوجد ضرر احتمالا لا يعتنى به العقلاء كما ان ما اجاب
به المصنف قده فى قوله فالاولى ان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم
الشارع قطعا او ظنا بالرجوع فى مورد الظن الى البراءة والاستصحاب النافى

اوجب

اوجب القطع او الظن بتداركه ذلك الضرر المظنون مما لا نفهمه لانه قدس سره
سلم شمول ادلة البراءة والاستصحاب فى مورد الظن بالضرر فاستكشف منه تداركه
الضرر وهذا منه عجيب لان شمولها له يتوقف على ان لا يكون الحكم العقلى بوجوب دفع
الضرر المظنون المستتبع لحكم شرعى مولوى حاكما على ادلة الاصول وعدم حكومته يتوقف
على شمولها له نعم لو قام دليل خاص على وجوب الاقدام على الضرر المظنون او جوازه
فبدلالة الاقتضاء نستكشف ان الضرر متدارك واين هذا من الدليل العام وبعبارة
اخرى لو لم يكن للدليل العام مورد الا مظنون الضرر فمن ثبوت هذا الدليل قطعا او
ظنا نستكشف تدارك الظن استكشافا قطعيا او ظنيا واما لو كان له مورد آخر كا
لشك فى الضرر والاحتمال الموهوم فكيف يمكن هذا الاستكشاف منه وان هذا الا دعوى
واضح وبالجملة لو كان مورد الاصول هو الواقع المجهول بنفسه ولو كان معلوما بالطريقة لكان
الاصل كاشفا عن تدارك الضرر واما لو قلنا ان الاصل لا يجرى فيما لو علم بوجوب الاحتياط
فكيف يكون كاشفا فى المقام لو سلم الضرر وسلم حكم العقل بلزوم دفعه وسلم قاعدة
الملازمة ووجوب دفعه فكيف يكون الاصل جاريا حتى يستكشف منه تدارك الضرر وسيجئ
فى باب البراءة مزيد توضيح لما ذكرنا وان لم نحتج اليه وملخصه انا ذكرنا فى جواب ابن قبة
ان تفويت المصلحة والالقاء فى المفسدة انما يكون فى مورد الانفتاح لا الانسداد ففى
مورد الانسداد لا تفويت حتى يجب ان يتدارك ففى المقام ما يكون ادلة البراءة
ناظرة اليه وهو دفع اثر الخطاب المجهول فادلة البراءة غير موجب للالقاء فى الضرر
حتى يكون تشريعها متداركا له لان قبح العقاب على المجهول من المستقلات العقلية وما
لا يكون ادلة البراءة ناظرة اليه هو ايجاب الاحتياط المستكشف من حكم العقل بوجوب
دفع الضرر المظنون فانه حاكم على ادلة البراءة ولا يمكن شمولها مورد الضرر ا

المظنون الا ادوريا نعم على فرض شمولها له كما لو قام دليل خاص على جواز الاقدام على
الضرر لكان هذا الدليل كاشفا عن تدارك الضرر ولا يخفى الفرق بين الدليل الخاص
والعام ولذا التزم بحجية المثبت لو نهض نص على تنزيل ما لا اثر له الا الاثر العادي و
بالجملة لا ننكر امكان تجويز الشارع لارتكاب الضرر ولا ننكر ان مع تجويزه لابد ان
يتداركه لا بمعنى ان يأمر بالخالي من المصلحة ثم يعطي المصلحة موهبة وتفضلا فان هذا
ليس تداركا بل بان يكون فيما جوز الشارع الاقدام عليه او في تطبيق العمل مصلحة الذي
عبر عنه بالمصلحة السلوكية الا ان الامكان لا يستلزم الوقوع والدليل العام غير قابل لذلك
واما الوارد من الضرر تفويت المصلحة في صورة ترك ما ظن وجوبه والالقاء في ا
لمفسدة في صورة فعل ما ظن حرمته فالصغرى مسلمة لان الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد
على مذهب العدلية والظن بالشيء ظن بلوازمه الا ان الكبرى ممنوعة لان العقل لا يستقل
بوجوب دفع ما يظن مفسدته ولزوم جلب ما يظن مصلحته لان ملاكات الاحكام مختلفة
وليس ملاك كل حكم لازما لان يصل الى المكلف بل الغرض في الحكم هو الغرض الجامع
بين الحكم الواصل وغيره فلو اقتضى الغرض والمصلحة لشدة الاهتمام به عدم نقضه و
ايصاله الى المكلف فلابد من جعل الاحتياط في موارد الشبهات حتى لا يفوت منه واما لو لم تقتض
فحسن الترخيص من المولى والعقل لا يدرك ان المصلحة في الحكم من اي القسمين ولا طريق
لاستكشافها الا من حكم الشارع بالاحتياط او الرخصة واما منع الصغرى بما في الكفاية
تبعا للفصول من ان الاحكام تابعة لمصالح في انفسها لا في متعلقاتها فغير تام لانا لا نتعقل
المصلحة في نفس الحكم لان ما يتخيل كونه من هذا القبيل اما راجع الى المصلحة النوعية في المتعلق
كالامر بالجهاد والنهي عن النكاح في العدة واما راجع الى الامر الصوري كالاوامر الامتحانية
والنواهي كذلك واظهر الامثلة المؤيدة لها امر السلطان بغرق العسكر انفسهم في البحر

لظهور

لظهور سطوته ونفوذ امره في رعيته مع انه لا اشكال في ان المصلحة راجعة الى امتثال
العسكر ففي الغرق مصلحة ولو للسلطان او للنوع كما ان الامر في الواجبات والمستحبات
العبادية ايضا لا اشكال في ان المصلحة في المتعلق لا في الامر نعم هنا شبهة وهو ان ذات
الصلوة ليست فيها مصلحة بل اذا قصد التقرب بها والتقرب بها لا يمكن الا بعد الامر والا
لا يمكن الا بعد ان يكون نفس المأمور به وهو ذات الصلوة ذا مصلحة فاذا توقف الامر على
المصلحة والمصلحة على الامر فيتوقف الشيء على ما يتوقف عليه والجواب عنه ان الامر لا يتوقف
على المصلحة الفعلية بل على شيء له شأنية الصلاح والمصلحة الفعلية تتوقف على الامر فلا
دور والثاني من الادلة التي لا تتوقف على الانسداد حجية الظن من باب قبح ترجيح المرجوح
على الراجح وفيه ما لا يخفى اما اولا لانه على هذا ليصير الظن حجة عقلا مع انه لا يعقل ان يستقل
العقل بحجية الظن بمعنى كونه وسطا للاثبات لان ما هو فاقد للشيء لا يمكن ان يجعله واجدا
لانه ليس شرعا فينكشف بهذا عن بطلان هذا الدليل اجمالا واما ثانيا فلانه لا موجب للعمل
بالوهم حتى يلزم ترجيح المرجوح على الراجح بل يؤخذ كلاهما واحتياطا او يطرح كلاهما ويعمل
باليقين فهذا الدليل لا يتم الا مع انضمام مقدمات الانسداد اليه وهي انسداد باب العلم
وعدم امكان الاحتياط حتى يدور الامر بين العمل بالظن والوهم ثم لا يخفى ان ما اجيب من
هذا الدليل بان ذلك فرع وجوب الترجيح هو عين ما اجاب عنه المصنف قده وحاصله
انه لا يجب الاخذ بالراجح الا في موارد الدوران واما في غيره فيطرح كلاهما او يؤخذ
كلاهما فما يراد عليه بان التوقف عن ترجيح الراجح ايضا قبيح لا محصل له لان معناه ان
من ليس جائعا لابد ان يرجح في اكل الطعام اللذيذ على غيره واما اللذان يتوقفان الحكاه
على الانسداد فاولهما ما نقله المصنف عن استاده استاده قدس الله اسرارهم والثاني هو المعروف
بدليل الانسداد اما الاول فيرجع الى الثاني غاية الامر انه قده اخذ بعض مقدمات

الانسداد فلنرجع الى الثانى وهو مركب من مقدمات الاولى انسداد باب العلم والعلمى ولبعضهم جعل بدل هذه المقدمة العلم الاجمالى بثبوت تكاليف كثيرة فعلية ولآخر جعلها بقاء الاحكام لنا ولكنه لا يخفى ان ما رتبه المصنف قده احسن ترتيب واتقن ترصيف لان العلم الاجمالى غير منجز عند الكل ويجب ان يكون المقدمة مسلمة حتى يحصل النتيجة مع ان النتيجة على هذا تختص بحجية الظن فى الواجبات والمحرمات دون مطلق الاحكام هذا مع ان العلم الاجمالى هو احد الادلة للمقدمة الثانية كما سيجئ لا انه هو بنفسه مقدمة مستقلة ثم مع الغض عن ذلك فبعد بطلان الاحتياط الذى هو لازم العلم الاجمالى وجواز الاخذ ببعض المحتملات لا يبقى علم اجمالى بالتكليف لا مكان وجود المعلوم فى المتروك دون الماخوذ واما جعلها بقاء التكليف ففيه انه لو كان المراد من بقائها اى عدم نسخها فهذا مع كونه توضيحا للواضح ليس من خصائص الانسداد بل هو من مقدمات جميع الادلة فى حجية الخبر لان البحث عن حجيته يتوقف على بقاء الاحكام كما انه يتوقف على وجود الصانع ونبوة نبينا ص ولو كان المراد منه تنجزها فما يتصور ان يكون مانعاً عنه هو الانسداد لانه لو كان باب العلم مفتوحا لكان الحكم منجزا لا محالة فلابد اولا من اثبات الانسداد ثم عدم مانعيته عن تنجز الاحكام والتكفل لاصل اثباته المقدمة الاولى ولعدم مانعيته المقدمة الثانية فالصواب جعل اول المقدمات انسداد باب العلم والعلمى ثم ان انسداد باب العلم بمعظم الاحكام فى عصر الغيبة واضح واما انسداد باب العلمى فموقوف على عدم حجية الخبر الصحيح على طريقة القدماء او عدم حجية الظواهر وقد اثبتنا حجيتهما بما لا مزيد عليه الثانية انه اذا انسد باب العلم والعلمى لا يجوز اهمال الوقايع المشتبهة وترك التعرض لامتثالها وهذه المقدمة تامة لا خلل فيها وذلك لوجوه الاول الاجماع القطعى التقديرى بمعنى ان

الكل

٤٣

الكل متفقون بانه لو انسد باب العلم والعلمى لا يجوز الاقتصار على المعلومات ودعوى الاجماع كذلك لا ينافيها كون المسئلة مستحدثة نعم دعوى الاجماع التحقيقى لا تصح الثانى لزوم المخالفة القطعية المعبر عنها بالخروج عن الدين لو اقتصر المكلف فى مسائل الصلوة بما علمه لم يأت به عمله عمل المتدين بهذا الدين لان معظم الاجزاء والشرائط والموانع فى المهمات المخترعة ليس معلوما بالتواتر ومثله الثالث العلم الاجمالى بوجود تكاليف كثيرة زائدا على ما علم تفصيلا فيجب الموافقة القطعية بحكم العقل ثم لا يخفى انه لو كان منشأ وجوب التعرض الدليلين الاولين لافاد تقريبا الكشف ولو كان منشأه العلم الاجمالى لافاد تقريبا الحكومة وذلك لانه لا يعقل عدم رضاء الشارع بترك التعرض مع جهالة الحكم الواقعى وعدم نصبه طريقا له فلو قام الاجماع على وجوب التعرض فمعناه ان الشارع جعل للواقعيات طريقا و لا بد من جعل الطريق يستحيل على الحكيم ان ينجز الواقع المجهول بنفسه ولطريقه لان التنجز او العذر بنفسه غير قابل للجعل لانه حكم عقلى مترتب على الخطاب كما انه اذا علم ان الخروج من الدين محذور فنكشف منه جعل الشارع طريقا واصلا اما بنفسه او بطريقه واما غير الواصل اصلا فلا مجال لاحتماله لانا نتكلم فى جعل الطريق على فرض الانسداد اى فى المقدمة الثانية فاحتمال ان يكون هناك مجعول لم يصل الى المكلف اصلا داخل فى اول المقدمات وهو انسداد باب العلم والعلمى ثم ان الطريق الواصل الى المكلف بحيث يستقل عقله لطريقيته كاستقلال عقله بوجوب النظر الى المعجزة وبوجوب التقليد والفحص هو ان يكون المجعول الشرعى فى هذا الحال هو الاحتياط لانه هو المحرز لحكم جميع الوقايع اى مستوعب لجميع المحتملات دون غيره من الظن وسائر الامارات هذا على ان يكون المدرك الوجهين الاولين واما بناء على العلم الاجمالى فيكون الاحتياط ايضا متعينا ولكنه لا بنحو الكشف بل عقليا

طريق

ارشاديا غير مستتبع لحكم مولوى لانه واقع فى طريق الامتثال الثالثة اذا وجب امتثال
الاحكام فليس امتثالها بالطرق المقررة للجاهل من التقليد او الاخذ فى كل مسئلة بالاصل
الجارى فى تلك المسئلة او الاحتياط التام اما التقليد فلان من انسد عليه باب العلم و
ان كان جاهلاً الا انه يجب رجوع الجاهل الى العالم لا الى من يدعى العلم مع كونه فى نظر
الجاهل جاهلا مركبا لان لمدعى الانفتاح ليس طريق مخصوص لم يصل الى من انسد عليه باب
العلم من التشرف بحضور الامام او وجود مجامع الاخبار عنده فلا يصح رجوع من يدعى عدم
وجود الحجة الى من يدعيها واما الاصول اى الاستصحاب مع وجود الحالة السابقة
وغيره مع عدمها من البراءة فى الشك فى التكليف والاحتياط فى الشك فى المكلف
به مع امكان الاحتياط والتخيير مع عدم امكانه فلا يمكن ان تكون هى المرجع فى المقام
للجاهل اما الاستصحاب النافى واصل البراءة فللزوم محذور السابق وهو الخروج من ا
لدين لكثرة الشك فى التكليف هذا مضافاً لعدم جريانه فى مورد العلم الاجمالى
بالخلاف كما هو المفروض فى المقام للعلم الاجمالى لوجود واجبات ومحرمات فى المشتبهات
واما الاحتياط والتخيير فلان الشك فى المكلف به مع انسداد باب العلم فى غاية
القلة نعم لو قلنا بان الاحتياط هو الاصل فى الشك فى الاجزاء والشرائط فمورده
كثير الا ان الرجوع اليه فى هذا الباب كالرجوع اليه فى مجموع الوقائع لا يجب اما
للاجماع او للعسر كما سيجئ واما الاستصحاب المثبت فمجراه فى الاحكام التكليفية قليل
جدا وفى الوضعيات من العقود والايقاعات وحيازة المباحات وثبوت
الحدود والديات او سقوطها مع انسداد باب العلم والعلمى من العموم والاطلاق
كثير جداً ومرجعه اصالة العدم الراجعة الى استصحاب بقاء ما كان على ما كان
الا ان العمل به موجب للعسر والاحتياط فيه متعذر لدورانه بين المحذورين و

تخيير

تخيير الحاكم او احد المتداعيين لا وجه له فلا يمكن ان يكون الاستصحاب مرجعاً هذا مضافا لعدم
جريان الاصول المحرزة نافية كانت او مثبتة فى مورد العلم الاجمالى بالخلاف كما لا تجرى الاصول
الغير المحرزة النافية كاصل البراءة ايضا فى مورد العلم الاجمالى بالخلاف لا لورود التناقض
فى مدلولى دليل الاصل كما ذهب اليه الشيخ قده فانه غير تام كما سيجئ انشاء الله فى محله بل للتنافى
بين البناء العملى فى جميع الاطراف ثبوتا مع العلم بالخلاف والبناء العملى فى بعضها المعين ترجيح
بلا مرجح والبعض تخييرا ليس فرد ثالث ولا شبهة ان العلم الاجمالى بانتقاض الحالة السابقة
فى الاستصحاب لوجود الاخبار المثبتة للتكاليف والنافية له الموجب كل خبر منها الظن بثبوت
المخالف للاصل ومجموعها العلم به موجود وكذلك العلم لوجود التكليف فى الشبهات البدوية
التى مرجعها البراءة موجود فلا تجرى الاصول مطلقا والعجب من صاحب الكفاية قده انه مع
تنزله عن مختاره من جريان الاصول فى مورد العلم الاجمالى اذا لم يكن العلم مؤثراً فى ا
لتكليف وتسليمه عدم جريان الاصل فى اطراف العلم مطلقا مماشاة مع الشيخ قده صرح
بانه لا مانع من جريان الاصول المثبتة والنافية مطلقا فى المقام اما المثبتة فلان الاستصحاب
لا يجرى فى اطراف العلم الاجمالى لو كان الشك فى اطرافه فعليا واما اذا لم يكن كذلك بل لم
يكن الشك فعلا الا فى بعض الاطراف وكان بعض اطرافه الاخر غير ملتفت اليه فعلا اصلا
كما هو حال المجتهد فى مقام استنباط الاحكام كما لا يخفى فلا يكاد يلزم محذور وحاصل مرامه
ان بعض المبتلى به لا يعلم اجمالاً على خلاف الاصل الجارى فيه والعلم بالانتقاض فى طرف
المبتلى به او الطرف الغير المبتلى به لا يمنع عن جريان الاصل واما الاصول النافية فلا لكلا
العلم الاجمالى على الخلاف بحركة الاصول المثبتة مع انضمامها الى القطعيات من ا
لضروريات والمتواترات ثم انه بعد الرجوع اليها يرتفع محذور الخروج عن الدين
ايضا ولكنه لا يخفى ما فى كلامه اما عدم مانعية العلم الاجمالى بالانتقاض عن الرجوع

الى الاصول المثبتة ففيه ان مجرد التشريع بحجية فى الاستنباط لا يوجب ان يكون غير ما هو
بصدد استنباطه فعلا خارجا عن محل ابتلاء المجتهد لان المناط فى الابتلاء بالنسبة الى المجتهد
ابتلاء عامة المسلمين فهو وان كان فعلا بصدد استنباط مسائل الصلوة الا ان مسائل الحيض
والحج والديات ايضا محل ابتلائه نعم يخرج عن محل ابتلائه مثل الصوم فى ارض تتحير وا
لصلوة فى جزائر خالدات وامثالها واما انحلال العلم بالتكليف ببركة الاصول المثبتة منضمة
الى الى سائر القطعيات ففيه مع الغض عن ان نفس الاصول النافية بنفسها غير جارية
للعلم الاجمالى بالانتقاض قطعا من جهة ثبوت الادلة الظنية الدالة على ثبوت التكليف
لا يمكن اجرائها فى كل شبهة لعود المحذور السابق وهو الخروج عن الدين ولا يمكن ان
ينفع بالاصول المثبتة لما عرفت من انها فى الشبهات الحكمية التكليفية قليل جدا فكيف
ينحل العلم الاجمالى بالتكاليف بها وينفع محذور الخروج عن الدين حتى لا يكون للرجوع
الى الاصول النافية مانع واما الاحتياط التام اى اتيان كل ما يحتمل وجوبه وترك كل ما يحتمل
حرمته فهو وان كان اصلا متبعا مسلما اما شرعا واما عقلا على مقتضى المقدمة الثانية الا انه
ثبت عدم لزومه لوجهين الاول الاجماع التقديرى والثانى نفى الحرج ثم ان تقرير الاجماع
من وجهين الاول ان بناء الشريعة السمحة السهلة ليس قطعا على اتيان كل ما يحتمل الوجوب
ولو موهوما وترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك لو انسد باب العلم والعلمى الثانى ان بناء ا
لشريعة ليس على الاكتفاء بامتثال الاحتمالى اى يجب اتيان الوقائع وتركها على الجهة التى
امر بها او نهى عنها لا بمعنى اعتبار قصد الوجه بل بمعنى انه يجب امتثال كل تكليف بعنوانه
الواقعى فلا يكفى اتيان محتمل الوجوب ولو لم يكن فى اتيانه محذور ولا ترك محتمل الحرمة
ولو لم يكن فى تركه محذور بل لا بد ان يكون جهة الفعل او الترك معلومة والتقرير
الاول متحد المفاد مع نفى الحرج بخلاف التقرير الثانى ثم انه اذا جعل عدم وجوب

الاحتياط مقابلا للاحتياط الشرعى فلا تختلف نتيجة بحسب تقريرى الاجماع لانه لو قام الاجماع
على عدم وجوب الاحتياط لان بناء الشرع على التسامح لا التضييق فيظهر منه ان الطريق ا
المجعول لم يكن الاحتياط لانه كان جهة تقديم الاحتياط على الظن وتعينه من بين الطرق
استيعابه الوقائع فلو ثبت بالاجماع عدم لزوم الاستيعاب فيكشف عن ان الطريق ا
لمنصوب من قبل الشارع الواصل الى المكلف لم يكن هو الاحتياط فيتعين كون الظن عند ا
لمكلف طريقا لان الظن لجعل الاحتياط مقدم على سائر الطرق بل من جهة هو مقدم على
على الاحتياط ايضا لانه محرز للوقائع وواسطة فى الاثبات فلو بطل وجوب الاحتياط التام
انحصر الطريق الواصل بالظن ولا مجال لان يتوهم ان نتيجة الاجماع على هذا التقرير
تبعيض الاحتياط الشرعى لان التبعيض لم يكن له جهة مزية على الظن مع ان الاحتياط ا
لتام لم يكن الا جعلا واحدا فاذا قام الاجماع على لزوم الاحتياط فمجعولية الاحتياط بطل
راسا كما انه اذا تم حكومة نفى الحرج على ايجاب الاحتياط لكان مفاده ايضا بطلان
كونه طريقا راسا فتنزل الى الظن ويستكشف منه ان الطريق المجعول هو الظن
الا ان نفى الحرج لا يمكن ان يكون حاكما كما فى المقام الا اذا استلزم الحرج اختلال النظام
فانه حينئذ يستقل العقل بان الطريق الموجب لاختلال النظام يقبح جعله واما اذا لم يستلزم
الاختلال وانما استلزم جعل الطريق الحرج والمشقة فلا يمكن رفعه بالحرج اما اولا فلان
جعل حكم فى مورد الحرج هو موجب لتخصيص قاعدة لا حرج والمخصص لا يمكن ان
يكون حاكما فيكون ايجاب الاحتياط كايجاب الجهاد واما ثانيا فلان جهة تقدم لا حرج
ولا ضرر على الاحكام ليس الا حكومتهما عليها والحكومة تتوقف ان يكون هناك حكم ثابت
على العموم فيه تقع فى موضوع الضررى واما استكشاف ملاكية لا حرج ولا ضرر
لجعل الحكم او رفعه فهذا ليس مفاد لا حرج ولا ضرر وهذا معنى قولهم ان

قاعدة لا ضرر ليس حاكما على العدميات اي اذا كان عدم جعل حكم كالضمان في مال
يدخل تحت قاعدة الاتلاف موجبا للضرر نوعا وكان جعل حكم موجبا للضرر او ا
لحرج كذلك كنجاسة الحديد فلا يمكن استكشاف الوضع او الرفع بقاعدة لا ضرر ولا حرج
لانهما ناظران على الاحكام الثابتة المتحققة الموجبة للضرر الشخصي في بعض موضوعاتها
فيرتفع هذا الحكم لمن تضرر واما اذا لم يكن هناك حكم واردنا جعله من لزوم الضرر
نوعاً لو لم يجعل او كان هناك احتمال حكم كايجاب الاحتياط واردنا رفعه من لزوم
الضرر نوعا فلا يستفاد هذا من دليل لا ضرر ولا حرج وبالجملة استفادة ملاكية لا
ضرر للوضع والرفع تتوقف على دليل خارجي كوروده في دليل الشفعة وفي طهارة
الحديد واما استفادتهما من نفس الدليلين فلا يمكن بعد كونهما حاكمين على ادلة الاحكام
الثابتة الملاك ولا جامع بين استفادة الملاكية والحكومة فان استفادة الملاكية تتوقف
على ان يكون مفاد لا ضرر خبرا لا انشاء فان بيان الملاكية لا يمكن الا بنحو الاخبار هذا
اذا قام الاجماع على عدم لزوم الاحتياط او تم استفادة الملاكية من دليل لا حرج
واما لو قام الاجماع على ان اتيان المحتمل ليس من بناء الشرع فالامر اظهر لان الاحتياط
ليس محرزا للواقع بمعنى كونه طريقا لاحراز مفادين الواقعيات فيكشف من هذا
الاجماع على ان الطريق المنصوب ليس هو الاحتياط فيتعين ان يكون الحجة هي الظن
وبالجملة لولا الاجماع على التقريبين لكان الاحتياط اما مقدما او في عرض الظن واما
مع الاجماع فيكشف انه ليس مجعولا لا عرضا ولا طولا فيتعين ان يكون الظن واما
لو قيل بعدم وجوب الاحتياط للاجماع او للحرج الاحتياط العقلي من باب منجزية
العلم الاجمالي فتختلف مفاد تقريبي الاجماع لانه لو كان مفاده كمفاد لا حرج فينتج
تبعيض الاحتياط او الحكومة لانه اذا لم يجب الاحتياط اجماعا او للحرج مع لزومه
عقلا

عقلا فيصير المقام كالاضطرار الى احد اطراف الشبهة لا بعينه وسيجيء في محله ان الاذن
في ارتكاب بعض الاطراف مع النهي عن بعضها مما لا تنافي بينهما لان الاذن يتوجه
في عالم الثبوت الى المباح ففي رتبة الخطاب لا يتوجه الاذن الى متعلق التكليف نعم في
مقام الامتثال حيث ان متعلق التكليف مشتبه بمتعلق الترخيص فلا يمكن ان يكون التكليف
منجزا على كل حال لامكان رفع الاضطرار بعين ما تعلق به التكليف ولكن عدم تنجزه على
كل حال لا يقتضي عدم وجوب الاحتياط في سائر الاطراف الغير المضطر اليها لان المحظورات
تتقدر بقدرها وبالجملة قوله رفع ما اضطروا اليه يختلف مفاده بحسب اختلاف الموارد
فاذا تعلق الاضطرار بعين ما تعلق به التكليف فرفعه واقعي واذا تعلق بمحتمل التكليف فرفعه
ظاهري فلا وجه لرفع اليد عن سائر المحتملات بمجرد الاذن في رفع بعضها واما لو قام الاجماع
على لزوم امتثال الوقايع بعناوينها فينتج الكشف لانه اذا دل الدليل على اعتبار معرفة عناوين
موضوعات التكليف ولا يكفي استيعاب جميع المحتملات من دون احرازها فلابد ان نكشف
ان الشارع جعل طريقا محرزا للواقعيات ولا تصل النوبة بعد ذلك الى التبعيض او ا
لحكومة لانه ليس وظيفة العقل اعطاء صفة المحرزية لما هو فاقدها فانه وظيفة الشارع
ومعلوم ان الطريق المجعول الواصل هو الظن بحكم العقل دون غيره واحتمال غيره مدفوع
بتسليم انسداد باب العلم والعلمي فتحصل مما ذكرنا ان تقريبي الكشف يصح على كلا المبنيين
اي سواء كان منشأ وجوب الاحتياط بدوا هو الاجماع على حرمة ترك التعرض او لزوم ا
لخروج من الدين ام كان منشأه العلم الاجمالي لانه لو كان منشأه الاولين فالاجماع
بكلا تقريبيه والحرج على فرض حكومته ينتج الكشف ايضا كما استكشفناه بدوا وانما ا
لخلاف في المستكشف فانه بدوا كان الاحتياط وثانيا صار الظن ولو كان منشأه
العلم الاجمالي فعلى احد تقريبي الاجماع وتمامية حكومة لا حرج ينتج التبعيض وعلى

وعلى تقويه الآخر ينتج الكشف كما لا يخفى ثم ان لصاحب الكفاية قدس سره كلامين
فى هذا المقام احدهما ان مفاد لا حرج كلا ضرر حيث انه نفى الحكم بلسان نفى الموضوع
فلا حكومة له على الاحتياط العسر اذا كان لحكم العقل لعدم العسر فى متعلق التكليف و
انما هو فى الجمع بين محتملاته نعم لو قلنا بان معناه نفى الحكم الناشى من قبله العسر لكانت
الحكومة تامة وحاصل كلامه انه فرق بين ان يقال ان الموضوع الضررى لا حكم له
او الحكم الضررى لا جعل له فاذا كان المفاد من قبيل الاول فلا وجه لحكومة لا حرج على
الاحتياط العقلى لان الموضوع فى المقام لو كان متميزا لم يكن ضرريا او حرجيا بل انما
طرء الحرج من الاشتباه ولو كان المفاد من قبيل الثانى لكان الحكم الشرعى سببا للضرر
لان تنجزه على اى حال صار منشاء للحرج وثانيهما انه على فرض تسليم الحكومة وجواز ترك
التعرض لامتثال بعض الوقايع المشتبهة للحرج فلا موجب لتبعيض الاحتياط والتعرض
لما فى الوقايع الغير الحرجية لان ترخيص الشارع فى بعض اطراف العلوم بالاجمال
على نحو التنجيز ينافى مع ثبوت التكليف التعيينى الفعلى فى اطراف المعلوم وجود الخطاب
فى زمان لا يؤثر فى التنجيز مع رفع فعليته بالترخيص فى بعض الاطراف ولكنه لا يخفى
ما فى كلاميه اما فى الاول فلان ليس مفاد كلا لا ضرر ولا حرج نفى الحكم بلسان نفى ا
لموضوع وقد اوضحنا ذلك مفصلا فى قاعدة لا ضرر وحاصله اجمالا ان نفى الحكم بلسان
نفى الموضوع انما يصح ويحسن التعبير عنه فيما اذا كان الموضوع عنوانا اختياريا وحكمه
المنفى ينفيه بعثا عليه كما فى قوله ص لا رهبانية فى الاسلام فلابد ان يكون الموضوع
المنفى اما بنفس عنوانه موضوعا لحكم عند العرف او فى الشرايع السابقة كالاخصاء
فى الجاهلية او الرهبانية فى دين النصارى او يكون مندرجا لولا هذا النفى
فيما ثبت له حكم بالاطلاق او العموم كقوله تم لا شك لكثير الشك حتى يكون النفى ا

لمرج

الوارد طريقا اما لنفى حكمه اى بعثا عليه او لنفى الحكم الوارد على سائر الافراد المشاركة
لهذا المنفى فى شمول الحكم لها لولا النفى واما لو لم يكن لنفس المنفى حكم كالضرر او
كان الحكم له هو القبح او الحرمة فلا يمكن وضع حكم له ولا رفعه اما الوضع فلان قوله لا ضرر
لا يفيد عدم جواز الاقدام على الضرر لعدم ان لم يكن نفس هذا العنوان ذا حكم لان
نسبة الحرمة وسائر الاحكام بالنسبة الى موضوع لم يكن ذا حكم نسبة واحدة فليس الحرمة
اولى من الوجوب او غيره واما الرفع فلانه لو كان الضرر قبيحا فنفى حكمه بنفى الموضوع
ينتج ضد المقصود فلا يمكن ورود السلب البسيط على عنوان الا اذا كان ذا حكم واريد
بهذا النفى ضد حكمه اى نسخه واما السلب التركيبى اى سلب الحكم الذى كان لهذا الفرد
ولسائر الافراد لولا هذا النفى كسلب حكم الشك عن كثير الشك وسلب حكم الوضوء
عن الموضوع الضررى كان يقال لا وضوء ضرريا ولا حج حرجيا فيتعين معنى الحكومة...
لان النفى الوارد فى هذا التركيب تحديد لما اخذ موضوعا لذلك الحكم باعدا...
مورد النفى لان سلب الشئ عن الشئ ينتج تضييق دائرة المسلوب عنه وعلى اى...
حال ليس الحديث الوارد فى المقام الا قوله ص لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام وليس ا
لسلب الاسلبا بسيطا لانه لم يرد انه لا وضوء ضرريا والسلب البسيط لا يمكن ان يكون
نفى الحكم بلسان نفى الموضوع الا اذا كان عنوان الموضوع بنفسه ذا حكم كالرهبانية
واما لو لم يكن ذا حكم او كان حكمه الحرمة او القبح فرفعه ينتج ضد المقصود كما لو قيل
لا ختان فى الاسلام وذلك واضح وبعبارة اخرى نفى الحكم بلسان نفى الموضوع
يصح فى مقامين الاول ما كان لنفس عنوان الموضوع ذا حكم واريد من نفيه البعث
على تركه كالرهبانية والثانى ما كان مندرجا فى عنوان عام واريد من نفيه تحديد
موضوع ذلك العام كلا شك فى النافلة وامثالها وليس لا ضرر داخلا فى واحد

منها اما الاول فواضح وليس غرض صاحب الكفاية قدس سره الشريف هذا واما الثاني
فلانه لم يسلب الشيء عن الشيء في لاضرر ولا مجال في الثاني الا من السلب التركيبي
لان تحديد موضوع العام واخراج فرد منه يتوقف على نفي شيء عن شيء ولو قيل
ان لاضرر كناية عن ان لا وضوء ضرريا ولا حج كذلك ويمكن القول ان هذا عين معنى
الحكومة لان من اوضح افراد الحكومة التصرف في العقد الوضعي في المحكوم وسر تقديم
الحاكم ولو كان من اضعف الظهورات على المحكوم ولو كان من اقويها ان المحكوم حكم
على تقدير كما هو قضية كل قضية حقيقية فانها راجعة الى شرطية مقدمها وجود الموضوع
وتاليها عنوان المحمول والحاكم يهدم التقدير فلا تنافي بينهما لانه لم يرد النفي والاثبات
على شيء واحد فان قوله اذا شككت فابن على الاكثر مفاده انه لو وجد شيء وكان
شكا اي ترديدا فابن على الاكثر وقوله لا شك للمأموم او لكثير الشك مفاده ان شكه
ليس شكا فالحاكم متصرف في احد مصداقي الموضوع وبالجملة اما لا يصح نفي الحكم بلسان
نفي الموضوع في المقام واما هو عين معنى الحكومة غاية الامر حكومة لا حرج ولاضرر انما هو
التصرف في المحمول وينفي الجعل الضرري من الايجاب والتحريم ومعلوم ان الحكم ليس
متكفلاً لنفسه وحافظا لها في اي حال من حالات متعلقه فاذا دل الدليل على عدم
جعل الوجوب الحرجي فلا تعارض بينه وبين ما دل على الوجوب لان الوجوب لعدم بقائه
على متعلقه يكون مطلقا في جميع حالات متعلقه فيتوقف اطلاقه على بقائه فاذا رفعه
دليل الحاكم فينتفي اطلاقه قهرا فعليه اظهر الفرق بين التعارض والحكومة لان التعارض
هو ورود النفي والاثبات في مورد واحد فيعارض المتحصل من مجموع عقد الوضع
والحمل في احد الدليلين المتعارضين مع المتحصل من الدليل الآخر بخلاف
الحكومة فان النفي والاثبات لا يردان على امر واحد واما ثانيا فلانه لو سلم ان

مفاد

مفاد لاضرر هو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع واما نفي الحرج فلا يمكن ان يكون كذلك لان
النفي راجع في الآية المباركة الى الجعل وقال عز اسمه ما جعل الله عليكم في الدين من حرج
وهكذا يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والاحتياط في المقام حرجي لا ضرري فاذا كان
الحكم الذي ينشأ منه الحرج لاجل تنجزه الذي صار سببا لحكم العقل بوجوب الاحتياط مرفوعا
وغير مجعول فالحكم في المقام ايضا ينشأ منه الحرج واما ثالثا فلانه لا فرق بين ان يقال ا
لموضوع الضرري لا حكم له او الحكم الضرري لا جعل له في انه لو كان المناط في الضرر هو
الضرر على نفس متعلق التكليف فلا اصل الحكم ضرري ولا موضوعه ولو كان المناط هو
تضرر المكلف ولو بواسطة الاشتباه فموضوع التكليف ايضا ضرري لان الضرر في
الحكم او الموضوع ليس الا باعتبار الامتثال والامتثال الموضوع المشتبه الضرري ولو لم
يكن نفس الموضوع بذاته ضرريا كما في اصل الحكم المبين موضوعه فتم واما في الثاني فلان
ترخيص بعض الاطراف لا يوجب ذهاب اثر العلم الاجمالي راسا لان نتيجته رفع ا
لتكليف اذا ارتفع الاضطرار بمتعلق التكليف واما لو لم يرتفع به بل بغيره فالتكليف باق
وهذا معنى التكليف المتوسط بين نفيه راساً وبقائه على ما هو عليه ولا فرق بين الاضطرار
الى معين او غير معين والفرق بينهما ان في المعين نفي التكليف يتوقف على تقدير واحد
وهو كون هذا المضطر اليه هو متعلق التكليف وفي غير المعين الى تقديرين وهو كون
هذا الطرف هو متعلق التكليف مع ارتفاع الاضطرار به واما لو لم يكن هو متعلق ا
لتكليف بل كان متعلقه الطرف الآخر او كان ولكن ارتفع الاضطرار بغيره فالتكليف
باق بحاله غاية الامر انه متوسط في التنجز كما سنشير اليه ثم مما ذكرنا من ان الحرج
يرفع التكليف الذي ينشأ منه الحرج يظهر اندفاع ايرادين احدهما انه كيف
يكون لا حرج حاكما على الاحتياط العقلي وكيف يمكن رفع ما يستقل به العقل والثاني

انه كيف صار لاحرج حاكما على الاحتياط العقلى ومحكوما اى مخصصا بالاحتياط الشرعى توضيح دفع الاول انه ليس لاحرج حاكما على حكم العقل بل يرفع موضوع حكمه لان حكم العقل بوجوب الاحتياط موضوعه الحكم الشرعى المنجز على كل حال فاذا ازال الحكم الشرعى او تنجزه يرتفع موضوع حكم العقل وتوضيح دفع الثانى ان الاحتياط العقلى نشاء من مناشئ مختلفة ومن المعلومات الكثيرة المتشتتة فى الوقايع المختلفة والنسبة بين لاحرج وهذه المعلومات نسبة العام والخاص او عموم من وجه والامر فى الاحتياط الشرعى بالعكس لانه حكم خاص صار مجعولاً فى موارد الحرج لان الحكم بوجوب الاحتياط فى جميع الوقايع كالحكم بايجاد حكم فى موارد حرجى فيكون هو مخصصا لادلة لاحرج لا العكس وبالجملة معنى حكومة لاحرج على الاحتياط العقلى فى المقام هو ترخيص الشارع فى بعض اطراف المعلوم بالاجمال ورفع وجوب الموافقة القطعية وهذا قابل للجعل لان تاثير العلم الاجمالى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية تعليقى وان كان بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية تنجيزى اى مرتبة الحكم الظاهرى فى وجوب الموافقة القطعية محفوظة وقد اوضحنا وجه الفرق فى باب العلم الاجمالى فتحصل مما ذكرنا انه لو كان منشاء وجوب الاحتياط هو العلم الاجمالى بالتكاليف فالحرج فى بعض اطرافه لايوجب عدم وجوب الاحتياط فى سائر الاطراف لان حكم العقل لوجوب الموافقة القطعية انما نشاء من احتمال كون التكليف فى كل طرف وعدم ثبوت الترخيص فى بعض الاطراف لعدم جريان الاصول فى بعض الاطراف كما انها لاتجرى فى تمامها لانه لايمكن شمول ادلة الاصول لموارد الشبهة البدوية وموارد الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى فان اصالة الحل بالنسبة الى كل شبهة بدوية تدل على حليتها معينا فاذا شملت موارد الشبهة المقرونة لابد ان تدل على حليتها تخيرا لان حلية كل طرف معينا ينافى مع العلم الاجمالى والجمع بين التعين والتخيير فى دليل واحد

غير

غير ممكن فلا يشمل موارد الشبهة المقرونة فاذا لم يشمل فلابد من شمول الترخيص فى بعض الاطراف من دليل خاص فاذا لم يكن فالعقل يحكم بوجوب الموافقة القطعية ولكنه لو قام دليل على الترخيص فى بعض الاطراف كما اذا اضطر اليه او صار حرجيا او ضرريا فمقتضى حكم العقل بوجوب الاحتياط بقاء حكمه فى غير المرخص فيه لانه لم يكن حكمه بالاحتياط ارتباطيا بحيث اذا بطل فى المجموع بطل راساً ولا منشاء للقول بان ما به الترخيص فى بعض الاطراف ينافى مع التكليف الفعلى بينها الا توهم ان الفعلية والتنجز مرتبة واحدة للحكم اى التكليف الفعلى عبارة عن التكليف الذى وصل الى حد لايمكن جعل الحكم الظاهرى على خلافه فاذا دل دليل على جواز ترك احد اطراف المعلوم الاجمالى فيكشف منه انه ليس التكليف فعليا فاذا لم يكن فعليا فلا موجب للاحتياط فى الطرف الاخر ولكنه فاسد كما اشرنا اليه مراراً فان التكليف الفعلى ليس الا ما تحقق موضوعه الذى انشاء الحكم عليه على فرض وجوده فلا ينافى التكليف الفعلى جعل الاصل المؤدى الى خلافه احيانا كما اشرنا اليه فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى نعم التكليف المنجز على كل حال لايمكن جعل الترخيص على خلافه واين هذا من من التكليف الفعلى ولذا يصح جعل الاصول فى مقام الامتثال كقاعدة الفراغ والاستصحاب ومرجع جعله الى قناعة الشارع عن الواقع ببعض محتملاته فاذا نهض دليل على جواز ارتكاب جميع الاطراف فاما يقع بينه وبين دليل المعلوم تعارض فيسقطان واما يقيد الواقع لان الحكم الظاهرى مع العلم بوجود التكليف بين الاطراف لايمكن واما لو قام دليل على جواز ارتكاب بعض الاطراف فيجتمع مع العلم بالتكليف نعم لو صادف التكليف الواقعى مع هذا البعض المرخص فيه فهو معذور ولكنه ليس معذورا فى ترك امتثال باقى الاطراف لو كان التكليف فى الباقى لانه لم

يتحقق له مؤمن وحكم العقل لوجوب الاحتياط فيه باق لانه لو تقع بتحقق المؤمن فى
كل طرف لا بحجية فى بعض الاطراف لان حكمه بالاحتياط فى كل طرف كان حكما مستقلا
غير مرتبط بالآخر ومجرد عدم العلم بالتكليف فى الباقى لا يجعله كالشبهة البدوية
لان مجئ خطاب فى زمان يكفى للزوم الامتثال الى الابد كما لو علم بخطاب اما متعلق
بالجمعة التى وقتها الى القدمين او المثل او بالنفل التى وقتها الى الغروب ففى المقام
لو قيل بتقييد الاضطرار التكاليف الواقعية تقييدا واقعيا لكان نظير المثال وسيجئ
توضيح الامر انشاء فى باب الاضطرار فانتظر وبالجملة لو قيل بان الاضطرار مطلق
يقيد الواقع فنتيجة العلم بتكليف متوسط ولو قيل انه تقييد ظاهرى مطلقا فنتيجته التوسط
فى التنجز ولو قيل بالتفصيل بين الاضطرار الى المعين فانه موجب للتقييد واقعا
والاضطرار الى احدهما لا بعينه فانه لا تقييد واقعا لان الترخيص الى احدهما متوجه
ثبوتا الى المباح نعم فى مقام الظاهر لو رفع الاضطرار بمتعلق التكليف فهو معذور
فنتيجته فى الاول هو التوسط فى التكليف وفى الثانى هو التوسط فى التنجز وعلى اى حال
ورود الترخيص لا يوجب الغاء العلم الاجمالى مع انه يمكن ان يقال ان الاطراف التى
يترك الاحتياط فيها لاجل العسر ليست بمقدار المعلوم بالاجمال فى جميع الوقائع..
فيجب الاحتياط فى البقية لاجل وجود العلم الاجمالى مثلا لو علم بوجود ثلثة محرم فى عشرة انا،
وتعذر الاحتياط فى العشرة او تعسر فلو امكن رفع العسر بترك الاحتياط فى اثنين
ففى الثمانية الغير العسرة نعلم اجمالا لوجود التكليف بينها فيجب الاحتياط للعلم الاجمالى
ثم ان مقتضى ترتيب المقدمات باخذ العلم الاجمالى دليلا للمقدمة الثانية ان ينتج
تبعيض الاحتياط فانه اذا انسد باب العلم والعلمى ووجب التعرض لامتثال
الواقع للعلم الاجمالى ونفس الاحتياط وقام الاجماع على عدم لزوم الاحتياط..
لمقتضاها

لمقتضاها هو التبعيض فى الاحتياط لا الكشف ولا الحكومة وهذا لا ينافيه حكم العقل
بان الترخيص يراعى فى طرف الموهومات اى المظنون لانه وان حكم العقل بذلك
وان الاطراف التى يحتاط فيها هو مظنونات التكليف الا انه ليس حكم العقل بجعل الترخيص
فى الموهوم والاحتياط فى المظنون من باب انه مع تعذر الامتثال الاجمالى يتعين الامتثال
الظنى حتى يقع الظن فى سلسلة الامتثال بل من باب ان المظنون بعض اطراف المعلوم
بالاجمال وبعبارة اخرى حكم العقل بان الترخيص يجعل فى الموهوم اما كالقرينة المتصلة
لقوله عز اسمه ما جعل الله فى الدين من حرج ويبين ان نفى الحرج تعلق بالموهومات او
ليس الا حكما بدويا واستقلاليا فليس مفاد لا حرج الا جواز ترك بعض الاطراف تخييرا
والعقل يحكم بان الترخيص ولو كان تخييريا الا ان الاقرب للامتثال على العبد ان يجعله
فى الموهوم فلو كان كالقرينة المتصلة فيصير المقام من الترخيص فى المعين ولو لم يكن
فيكون كالترخيص الى غير المعين وعلى اى حال الاتيان بالمظنونات وامتثاله ليس من
باب الامتثال الظنى بل من باب انه بعض الاطراف المعلوم بالاجمال وعليه فيجب
الاحتياط فى بعض الموهومات لو ارتفع العسر ببعضها وفى المشكوكات لو ارتفع بالموهومات
ولو لم يرتفع بهما فيترك مقدار من المظنونات بالظن الضعيف ولكن او عليه الو
قام اجماع قطعى على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات ايضا لما ينتج الحكومة ايضا فلا
وجه لتسليم المصنف قده الحكومة على فرض قطعية الاجماع لان مفاد الاجماع لو كان صرف
عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات من دون نظر الى ان منشأه بطلان الامتثال
الاحتمالى بل للتسهيل على العباد فلازمه جعل الاحتياط فى بقية الاطراف لا الحكومة غاية
الامر من باب الاتفاق بقية الاطراف بعد الغاء الموهوم للحرج والغاء المشكوك
للاجماع هو المظنون واما لو كان منشأه ان بناء الشريعة ليس على الاكتفاء بالاتيان

لو قابلع بالاحتمال بل لابد من اتيانها بعناوينها فالاتيان باطراف العلم لابد بان يؤتى
بما هو واقعها لا بما هو احتمال لها فلانه مع حجية الظن كشفا لان ما هو مجزئ للواقع ليس الا
الظن وليس حجة تتميم جهة محرزيته الا بجعل شرعى لانه لا يعقل ان يصير الفاقد واجدا
فى حال من الحالات من نفسه بل لابد من اعطائه المحرزية من بيده الاعطاء وهو الشارع
وعلى اى حال لا تصل النوبة الى الحكومة فى حال من الاحوال لان احد تقريرى الانسداع
ينتج التبعيض والآخر الكشف ونحن نذكر كلمات المصنف فى هذا المقام حتى يتضح الحال
قوله لكن الانصاف ان دعويه مشكلة جدا وان كان تحققه مظنونا بالظن القوى اه
حاصل مرامه ان بطلان الاحتياط فى المشكوكات وحجية الظن حكومة يتوقف على تحقق ا
لاجماع قطعا واما تحققه ظنا فلا يفيد لانه اثبات حجية ظن بالظن والكلام بعد فى اعتباره
ومقصوده فى قوله قده ان قلت الى آخره انه اذا ظن بتحقق الاجماع على انه لا يجب ا
لاحتياط فى المشكوكات فقد ظن بان المرجع فيها الى الاصول الجارية فى مواردها لان
المنع عن جريانها فيها كان من جهة كونها من اطراف العلم الاجمالى فاذا ظن بجيء ا
لترخيص فى هذه الاطراف فقد ظن بان الاصول رجعت الى حالها من جريانها فى
المشكوكات بعد ان كانت ساقطة للعلم الاجمالى ولا فرق فى الظن الثابت حجيته
بدليل الانسداد بين الظن بالطريق والظن بالواقع وبعبارة اخرى يعمل فى جميع
المحتملات بالظن اما فى الموهومات فلان التكليف فيها مظنون العدم واحتماله
ملغى للحرج واما فى مظنونات التكليف فالعمل بالظن فيها واضح واما فى المشكوكات
فللظن بطريقية الاصول الجارية فيها فتجرى الاصول فيها ويلغى اثر العلم الاجمالى
وهو الاحتياط فيها فاحييت الاصول بعد ان ماتت وسقطت ويحصل مرامه قده
فى قوله قلت الى آخره هو ان ما سيجيء من عدم الفرق بين الظن بالواقع والظن

بالطريق

بالطريق انما هو مبنى على تمامية مقدمات الانسداد ووصول الامر الى النتيجة وتماميتها موقوف
على بطلان الاحتياط راسا حتى فى المشكوكات وبطلانه فى المشكوكات موقوف على تحقق الاجماع
قطعا لا ظنا فالظن بطريقية الاصول لا دليل على اعتباره ولا يخفى ما فى هذا الجواب اما اولا
فلانه لا فرق بين الظن بالواقع والظن بالطريق فى نظر العقل مطلقا تمت المقدمات او لم تتم
لان المقدمة الثالثة وهى بطلان الاحتياط للحرج او للاجماع توجب بحكم العقل ان يراعى
الترخيص فى جانب الموهومات ولا فرق فى الموهومات اى المظنون عدم التكليف
بين ان يكون الظن بالعدم من جهة طريق يدل على عدم التكليف او من غيرها فالمشكوكات
داخل فى الموهومات بحركة جريان الاصول فيها كما ان مظنونات التكليف التى يجب ان
يراعى جانب الاحتياط فيها لا فرق بينها ان يحصل الظن بنفس الواقع او يحصل الظن
بطريقية طريق يثبت التكليف لان كلا منهما بنظر العقل متساويان واما ثانيا فنقول
اذا سلم ان مرجع تحقق الاجماع ظنا بعدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات الى الظن
بطريقية الاصول فالمستشكل فى قوله ان قلت يقول بانه لا فرق فى نتيجة دليل الانسداد
بين الظنين وهو قده يجيب عنه بان عدم الفرق مبنى على تمامية المقدمات ومنها
بطلان التبعيض الا ان اصل اشكال المستشكل فى غير محله لانه ليس مرجع الظن بتحقق
الاجماع بعدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات الى الظن بطريقية الاصول فان طريقيتها
مقطوعة بل الى الظن بان المورد من موارد جريان الاصول اى الى الظن بان
الاحتياط لا يجب فى بعض اطراف المعلوم بالاجمال فحكمها حكم الشبهات البدوية فهى
مورد جريان الاصول فيها فالجواب عنه ان الظن بالصغرى ليس داخلا فى حجية
الظن المطلق ولو قلنا بالتعميم لان الظن بان المورد من موارد الاصول كالظن
باتيان ما ظن وجوبه ومقدمات الانسداد لا تثبت حجية الظن بالاتيان ولما ذكرنا

من ورود الاشكال على قوله قده قلت غيّر المحقق الشيرازي الميرزا محمد حسن قدس سره عبارة المتن في زمان المصنف قده وكتب في الحاشية بقوله قلت رجع الاجماع قطعيا كان او ظنيا اه وعلى ما نقله استادنا ادام الله ظله امضاه الشيخ المصنف وحصل الحاشية ان مرجع الاجماع على بطلان الاحتياط في المشكوكات راجع الى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد فاذا كان الظن حجة فلا اشكال في ان المرجع في المشكوكات هو الاصول ولا يخفى ان ما ذكره في الحاشية بان لاحد تقريري الاجماع وهو ان بناء الشرع ليس على الاكتفاء باتيان الوقايع من حيث الاحتمال فاذا لم يكن بناؤه كذلك بل لابد لاتيان الوقايع لبنائه فلا محالة جعل الظن حجة في حال الانسداد لان الواصل بالذات الى المكلف بحيث استقل عقله به كاستقلال عقله لوجوب التقليد على العامي ووجوب النظر الى المعجزة ليس الا الظن فعلى هذا الحل تقريري الحكومة راساً لانه لو كان مفاد الاجماع كذلك لكان الظن حجة كشفا ولو كان مفاده عدم وجوب الاحتياط في المشكوكات للتسهيل على العباد كعدم وجوبه في الموهومات للحرج لكان مقتضاه التبعيض لا الحكومة بحيث يكون المدار على الامتثال الظني فعلى هذا الاصول النافية ساقطة كما كانت ساقطة لان اثر العلم الاجمالي لم يرتفع بمجيء الترخيص في بعض الاطراف فتبين مما ذكرنا انه اما لا تصل النوبة الى المقدمة الرابعة واما اذا وصلت اليها فلا تنتج الا حجية الظن كشفا لا الحكومة وذلك لانه لو سلم ان وجوب التعرض لامتثال الوقايع انما هو للاجماع او الخروج عن الدين فمقتضاهما الكشف عن جعل شرعي هو المحرز للوقايع المجهولة حتى لا يكون العقاب عليها قبيحا ومقتضى المقدمة الثالثة وهو بطلان الاحتياط للحرج او الاجماع بكلا تقريريه هو الكشف عن ان المجعول هو الظن لا الاحتياط فيتعين على هذا حجية الظن كشفا كان هناك علم اجمالي او لم يكن قلنا بمنجزيته او لم نقل لان

الاحتياط

الاحتياط الذي نشأ من حكم العقل لوجوبه في مورد العلم الاجمالي موضوعه الشبهة واما اذا حكم الشارع لوجوب الاحتياط حكما شرعيا مولويا في مورد العلم الاجمالي او حكم حكما ظاهريا لوجوب اجتناب كلا المشتبهين او ارتكابهما فلا يبقى مجال لحكم العقل اصلا لان حكمه في المقام كحكمه في الشبهة البدوية بالترخيص الذي به يزول حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لان موضوعه عدم البيان وحكم الشرع بالاباحة بيان على عدم العقاب ثم ان هذا لا ينافي ما ذكرناه سابقا من ان حكم العقل اذا كان في سلسلة المعلومات لا يمكن حكم الشرع على طبقه ولذا لا يجري قاعدة الملازمة في هذه السلسلة لان ما ذكرناه مختص بما اذا كان حكم الشرع بايجاب الاحتياط بملاك ما حكم به العقل وهو وجود الخطاب واما اذا كان حكم الشرع بملاك آخر وهو اهتمامه بالوقايع بحيث لا يريد ان يفوت من المكلف فيحكم بان احتط او اترك الشبهات حكم شرعي مولوي ولم يقع في سلسلة المعلومات وبالجملة لزوم الاحتياط العقلي بملاك العلم بالخطاب لا يستتبع حكما مولويا وهذا غير جعل الاحتياط شرعا في الشبهات فاذا استكشفنا من المقدمة الثانية جعل ايجاب الاحتياط او من المقدمة الثالثة جعل الظن حجة فيرتفع تقريرا الحكومة راسا فلو سلم ان وجوب التعرض كان للاجماع فارتفع امر الحكومة راسا ولو لم يسلم الاجماع او اغمضنا النظر عنه وتكلمنا على سلسلة العلم الاجمالي ومقتضى العلم الاجمالي الاحتياط او لا ثم ابطلناه بالحرج او بالاجماع الذي تقدم تقريره كتقرير الحرج فلا تصل النوبة الى المقدمة الرابعة حتى تستنتج الحكومة بل تقتضي بطلان الاحتياط التبعيض في اطراف المعلوم بالاجمال غاية الامر ان العقل يعين الترخيص في الموهوم المقابل للظن الاطمئناني لعدم التكليف دون سائر المحتملات في سائر الوقايع من المشكوكات والموهومات المقابلة للظن الغير الاطمئناني لان معنى هذا الاجماع ليس جريان الاصول النافية حتى من جهة العلم الاجمالي في مورد المشكوكات بل لو قام اجماع على ان الاحتياط

غير لازم ايضاً في خصوص المشكوك فينتج بتبعيض الاحتياط ووجوب اتيان الوقايع المظنونة التي
كانت طرفا للعلم الاجمالي ووجوب اتيانها لكونها طرفا غير كون الظن حجة في مقام الامتثال لان
سائر الوقايع من باب الاتفاق مظنون الوجوب ولذا لو قام اجماع على ان الشارع
لا يريد امتثال المعلوم بالاجمال في الطرف المظنون لكان مقتضاه لزوم التبعيض في
البقية لانه يمكن قيام الدليل على الترخيص في المحتملات الى ان يبقى عدد المعلوم بالاجمال
فان في غير مقدار المعلوم بالاجمال مرتبة الحكم الظاهري محفوظة واما لو ابطلنا الاحتياط
بالاجماع الذي تقدم وجهه ان الامتثال الاحتمالي غير صحيح في الشريعة الذي لازمه جعل الحجة
من الشارع او ان مرجع المشكوكات الى الاصول الذي مرجعه وجود الحجة على فرض ا
لانسداد فنستنتج من المقدمة الرابعة وهي ان المجعول لابد ان يكون واصلا الى المكلف
بحيث لابد ان يصل اليه اما بنفسه او بطريقه بان يجري المقدمات لاحراز المجعول المجعول
بحجية الظن كشفا اي شرعا لانه هو الذي يتعين عند العقل انه المجعول ولو بترتيب المقدمات
مرارا وكيف كان فلا تصل النوبة الى الامتثال الظني حتى يقع الظن في سلسلة الامتثال
فيحكم العقل بتعينه بعد تعذر الامتثال التفصيلي والاجمالي ونزيد ذلك توضيحا حتى يتضح
محل الايراد على المصنف قدس سره ان المقام اولا ليس باب الامتثال الظني لان الامتثال ا
لظني عبارة عن ان المكلف يأتي بالظن انه منطبق للمأمور به كما اذا علم بوجوب ا
لصلوة الى القبلة وتعذر الامتثال التفصيلي والامتثال الاجمالي فانحصر امره بان
يصلي الى الجهة التي يظن بانها القبلة او الى جهة يحتمل انها القبلة احتمالا موهوما فالعقل
يحكم بان الجهة التي يظن بانها القبلة مقدم على سائر الجهات الموهومة ولكن لو علم با
لفوائت ونسي قدره بعد ما علم حين الفوت بها فالعقل يحكم بانه لو تعذر الامتثال
التفصيلي فيأتي بمقدار يظن بالانطباق على ما فات وهذا غير ان للمكلف وقائع

فيها

فيها مظنون الوجوب وفيها مشكوك وفيها موهوم الوجوب اي المظنون عدم الوجوب
فان فيما ذكرناه من المثال لا يتصور شك اصلا لان القبلة اذا صارت في جهة مظنونة فالجهات
الآخر لا محالة موهومة وكذا لو ظن بان عدد الفوائت عشرين مثلا فباتيانها يظن بالامتثال و
لا يبقى بعده شك فيه بل وهم مقابل الظن وفي المقام لا شبهة في ان التكليف في بعض الوقايع
مشكوك وجدانا وبالجملة فرق بين الظن بالانطباق والظن بان هذا واجب والشك في
ان الآخر واجب والوهم بان الثالث كذلك فان ههنا وقايع ثلث كل واقعة الاحتمال فيها
مقابل للصفة الاخرى فيها بخلاف الظن بالامتثال فانه ليس احتمال آخر في واقعة اخرى
الا الاحتمال المقابل للامتثال الظني وهو الوهم وثانيا ان الامتثال الظني في المقام انما هو باتيان
المشكوكات ايضا لان وصول النوبة الى النتيجة وبطلان الاحتياط والتبعيض انما هو لقيام
الاجماع على ان بناء الشرع ليس بالاكتفاء بالامتثال الاحتمالي والامتثال الظني الذي
هو متاخر عن الاحتياط في الكل او البعض هو ان يؤتى بكل واقعة يظن باتيانها امتثال ا
لاحكام الشرعية ولازمه امتثال جميع المحتملات عدا الموهومات للحرج ولو اكتفى بامتثال
الوقايع المظنونة ولم يأت بالوقايع التي يشك في وجود التكليف فيها كيف يحصل له ا
لظن بالامتثال بل هو شاك وجدانا في الامتثال لانه لا يمكن حصول الظن بالامتثال
الا اذا قام دليل على الترخيص في المشكوكات او على ان مجرى بها الاصول لا دليل على عدم
الاكتفاء بامتثال الاحتمالي فان معناه ليس رفع الشارع التكليف من الشكوك وقناعته
بالمظنون فانه لو كان الامر كذلك صار الامتثال قطعيا بالتعيين وهذا واضح جدا و
بالجملة الظاهر وقوع الاشتباه في الحساب فانه لا شبهة ان الامتثال الظني لا يحصل بالا
كتفاء بمظنون التكليف فان مع الاكتفاء به نشك في الامتثال ولذا لو علم بفوت
خمسة اشهر من صلوته ثم ظن بخمسة اشهر اخرى ثم شك في خمسة اخرى ثم احتمل موهوما

خمسة اخرى فيجوع محتملاته عشرين فاذا سقط وجوب الاحتياط اى اتيان جميع العشرين و
صار المتعين عليه الامتثال فالامتثال الظنى لا يحصل الا بالاتيان بخمسة عشر لا الاكتفاء
بعشرة اشهر لان مع الاكتفاء بها يشك فى خروجه عن عهدة ما احتمل وجوبه عليه مع ما
فرضنا من ان احتمال الوجوب منجز عليه فتلخص مما ذكرنا ورود الاشكالين على تقرير
الحكومة بغير ما يستشكل عليه المصنف قده الاول احد الايرادين على سبيل منع الخلو وهو انه
اما لا تصل النوبة الى النتيجة لو كان الاجماع قائما على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات
واما ينتج المقدمات الكشف لو كان الاجماع قائما على عدم اكتفاء الشارع بالاتيان
بالمحتمل بما هو محتمل بل لابد ان يؤتى الوقايع بعنوانها او كان الاجماع قائما على ان ا
لمرجع فى المشكوك هو الاصول او كان قائما على وجود حجة على فرض الانسداد لان هذه
التقريبات مرجعها الى امر واحد وهو جعل الشارع طريقا يخص المجعول بحكم العقل
فى الظن الثانى مع الغض عن احد الايرادين ووصول النوبة الى النتيجة وتقديم
الامتثال الظنى على الوهمى بحكم العقل فنقول لازم ذلك الاحتياط فى المشكوكات ايضا
لان مع الشك فى ثبوت التكليف فيها لا يعقل حصول الامتثال ظنا واما الاشكال الذى
اورده على الحكومة وهو ان الظن بناء على وقوعه فى سلسلة الامتثال غير قابل لان
يخصص به العمومات ويقيد به المطلقات فنقول مضافا عليه ايراد آخر وهو
ان الظن لا يمكن ان يكون موجبا لانحلال العلم الاجمالى الا اذا كان حجة شرعا فيبقى اثر
العلم فى المشكوكات على حاله وبالجملة لابد لرفع اثر العلم بالنسبة الى المشكوكات اما الى
جعل الظن حجة شرعا واما الى مجئ ترخيص خاص فى المشكوك فينتج تبعيض الاحتياط
فى البقية ثم انه لا اشكال فى انه لو صار الظن حجة شرعا فيؤتى بالمظنون بما هو واجب
واما لو لم يكن فبناء على التبعيض فيؤتى بالمظنون بما هو انه محتمل وبناء على الحكومة
فيؤتى

فيؤتى بما هو مظنون وذلك واضح فتحصل مما ذكرنا انه لو وصل الامر الى النتيجة فيتم ا
الكشف لا الحكومة بل ذكرنا انه يمكن استكشاف الجعل من نفس المقدمة الثانية ولا يرد
على الكشف الا الايرادات الثلث التى اوردها عليه فى التنبيه الثانى اولها ان ا
المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن لامكان ايكاله الى طريقة العقلاء
فى امتثال احكام مواليهم اذا تعذر عليهم العلم وثانيها انه كما يحتمل ان يكون الظن مجعولا
لا يمكن ان يكون غيره مجعولا الثالث ان نتيجة دليل الانسداد عقليا مع ان تتميمه با
لاجماع لا وجه له ولكن كلها مخدوشة اما الاول فلان الطريق الشرعى لا فرق بين ان
يكون تاسيسيا او امضائيا فايكاله الى طريقة العقلاء عين جعله طريقا يسلكه العقلاء
فى امتثال اوامرهم وانجاح مقاصدهم الذى فيهما باب العلم ثم لا يخفى ما فى قوله فى
آخر هذا الايراد الا ان يقال ان مجرد امكان ذلك ما لم يحصل العلم به لا يقدح فى اعمال
النتيجة واهمالها لما فيه لعدم ربط لهذا الكلام مع الكلام السابق لان المقصود من
الكلام السابق هو الخدشة فى اصل تقريب الكشف لا فى اعمال النتيجة او عدم اعمالها
فان الاعمال انما هو من آثار الكشف فتامل جيدا واما الثانى فلما مر سابقا ان
احتمال جعل طريق غير واصل اصلا لا يتطرق فى المقام لان استكشاف الجعل انما هو
بعد فرض انسداد باب العلم والعلمى فكل طريق انسد بابه داخل فى اول المقدمات
فبالمقدمات نريد ان نستكشف الطريق الواصل الذى طريق على فرض الانسداد
فلابد ان نستكشف طريقا واصلا اما بنفسه او بطريقه بمعنى انه لابد ان يستقل عقل
المكلف بانه هو المجعول فى هذا الحال بحيث لا يحتمل كون غيره ولو باجراء المقدمات
فى المجعول المجهول واما فى الثالث فلان النتيجة هنا باعتبار النتيجة والنتيجة عقلية
لان العقل يستقل بان المجعول هو الظن لا غيره كانت المقدمات شرعية او عقلية

او مركبة منهما وما تخيله من ان نتميم الامر بتوسط الاجماع فليس النتيجة عقلية بسبب
وجه انه يمكن استكشاف حجية مطلق الظن من دون التمسك بالاجماع ثم انه ظهر
ان منشاء توهم الحكومة هو عدم امكان الامتثال الاجمالي وهو الاحتياط فان العقل
يجعل للامتثال مراتب اربع لا ينزل من سابق الى لاحق الامع تعذر السابق فاذا
تعذر الامتثال العلمي التفصيلي والاجمالي لا محالة يتعين الامتثال الظني فانه مقدم على
الامتثال الاحتمالي وهذا انما يصح فيما لو كان التكليف الذي يجب امتثاله عقلا
باحد طرف الامتثال واحدا كالصلوة الى القبلة او متعددا وكانت اطرافه محصورا
بين الظن والوهم كما اذا علمت بنجاسة انائين وظن كونهما في اناءات زيد واحتمل
كونهما في اناءات عمر فاذا تعذر الاحتياط فيتعين الامتثال الظني وهو ترك استعمال
اناءات زيد لا العكس لان الظن بكون التكليف في اناءات زيد مساوق لحصول
الامتثال الظني بنحو كما واما اذا كان التكليف متعددا وفي احد الوقايع ظننت بوجود
التكليف فيه وفي الاطراف ظننت بعدم وجوده فيه وفي ثالث شككت فاذا تعذر
الاحتياط في جميع الوقايع فمقتضى العلم الاجمالي ان يحتاط بقدر الميسور لا الاكتفاء
بما ظن بوجود التكليف فيه لان الاكتفاء به موقوف على انحلال العلم الاجمالي
او دليل آخر على الترخيص في الواقعة التي يشك وجود التكليف فيها وعلى فرض
قيام الدليل فالاكتفاء به ليس من جهة انه امتثال ظني بل من جهة ان الترخيص في
المعين لا يوجب ذهاب اثر العلم الاجمالي فيما بقي مع ان الاكتفاء به ليس مساوقا
للظن بامتثال التكليف بل بعض امتثال ما ظن بوجود التكليف فيه الشك في امتثال
التكاليف باق وجدانا وحاصل الكلام انه فرق بين مظنون الوجوب والظن
بالامتثال واتيان مظنون الوجوب موجب للقطع بامتثال مظنون الوجوب

لا الظن

لا الظن بامتثال ما وجب عليه مع احتمال وجوده في غير هذا المظنون احتمالا مساويا فالظن
بامتثال اصل التكاليف يحصل باتيان مقدار يحصل من مجموعها الظن بحصولها في ضمن
هذا المجموع للظن بانحصار التكاليف فيها فلابد ان يؤتى بمشكوكات الوجوب ايضا ففي
المقام نتيجة التبعيض الناشي من دليل الحرج ونتيجة الحكومة امر واحد وهو الاتيان
بما عدا الموهومات نعم بناء على التبعيض يؤتى بالمظنون بانه محتمل وبناء على الحكومة
بانه امتثال ظني وبانه مظنون الوجوب ويؤتى بالمشكوك بناء على التبعيض بانه
محتمل وبناء عليها بانه امتثال ظني للتكاليف المعلومة اجمالا ومما ذكرنا ظهر المقدمة
الرابعة وكيفية وصول الامر اليها ثم على فرض تمامية المقدمات واستنتاج حكومة الظن
حكومة او استنتاج طريق شرعي يقع الكلام في امور ينبغي التنبيه عليها الاول هي قضية
المقدمات المذكورة هي حجية الظن بالواقع او الظن بالطريق او كليهما اقوال والمختار
هو الاخير لكنه هل يتعين على الحكومة او يجري على الكشف ايضا فنقول بناء عليه وعلى
التعميم من بطلان الترجيح بلا مرجح يتعين اختيار التعميم في المقام فعلى هذا كان المناسب
تقديم الامر الثاني وهو انه على الحكومة لا اجمال في الجعل ولا في مقدار المجعول واما على
الكشف كما هو الحق فاصل المجعول او لا مجعول لان هذه المقدمات على فرض تماميتها
لا تنتج الا ان الشارع جعل لنا طريقا لاحراز الواقعيات وهو الظن في الجملة واما ان
الطريق ظن خاص او كلي فغير معين الا باجراء المقدمات ثانيا او مرارا الى ان تنتهي
الى حجية الظن او يعين بنحو آخر لان المقدمات لا تنتج الا الاعم من جعل الطريق
الواصل بنفسه او بطريقه ولا تنتج الواصل بنفسه حتى يكون كل ظن حجة فاذا كانت
المقدمات نتيجة نتيجة مهملة غير معينة ابتداء عند العقل لا من حيث المورد ولا من
حيث السبب والمرتبة فنحتاج في تعيين المورد والسبب والمرتبة الى متمم او

مخصص واحد وجوه التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح كترجيح المرجوح على الراجح فبعد
تعيين المجهول وتعميمه يمكن اختيار التعميم فى المقام بان يقال لا فرق بين الظن بالواقع و
الظن بالطريق فعلى هذا اتضح وجه عدم الفرق على مختار المصنف لانه اذا انحصر
الامر فى امتثال الظنى عقلا فلا فرق فيه بين الظن بالحكم الفرعى الواقعى والظن
بالحكم الفرعى الظاهرى وعلى المختار فنقول لو دار المجهول بين امرين وكل منهما
واف بمقدار معظم من الاحكام ولم يكن بينهما ترجيح فكل منهما حجة لان احدهما لا
على التعيين غير واصل والاخذ باحدهما معينا ترجيح بلا مرجح وطرحا باطل للاجماع فتعين
جواز العمل بالواقع المظنون وبالطريق المظنون طريقيته نعم لو لم يكن مظنون ا
لطريقية وانما يتعين حجية الظن بالواقع لانه لايكشف من المقدمات جعل ما ليس
بواف مع وجود ما هو واف وبالجملة كان المناسب اولا تنقيح الفرق بين الحكومة
والكشف فى الاهمال والتعيين ثم تنقيح هذا الامر ولكنه حيث انه يبتنى اغلب مسائل
الامر الثانى على الامر الاول قدمنا الامر الاول تبعا للمصنف قده وقلنا ان الحق فيه
عدم الفرق بين الظنين لانهما متساويان فى نظر العقل فى الخروج من عهدة تكاليف
المولى لان هم العقل فى وجوب الامتثال هو الامن من العقوبة وهو يحصل باتيان
الواقع المظنون وباتيان ما قام الطريق المظنون بانه واقع وكذلك فى اثبات
التكليف لا فرق بين ثبوته بالظن به او ثبوته بالطريق المظنون طريقيته ثم ان
القائل بان النتيجة هى حجية الظن فى الطريق تارة يجرى المقدمات فى ا
لطريق فينتج حجية الظن بالطريق واخرى يجريها فى الواقع المجهول ومع
ذلك يقول بحجية الظن بالطريق اما من جهة ان اللازم فى هذا الحال الظن
بتفريغ الذمة فى حكم الشارع وهو ملازم لما هو مظنون الطريقية واما

كن

من باب ان النتيجة مهملة ومجملة فيجرى المقدمات ثانيا فى احراز المجهول فينتج
حجية الظن بالطريق اما اجراؤها فى الطريق الذى انسد باب العلم به فهو الذى
اقتصر عليه صاحب الفصول وحاصله انا لما نقطع بانا مكلفون باحكام فرعية
كثيرة كذلك نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصة و
مرجع القطعين الى القطع بانا مكلفون بالعمل بالطرق اه ولتعلم اولا انه ليس
مقصود صاحب الفصول ولا اخيه المحقق قدس سرهما صرف التكليف
عن الواقعيات الى مؤديات الطرق اى التصويب المتفق على البطلان
ولا التقييد الواقعيات بمؤديات الطرق ايضا فانه ايضا تصويب باطل
والا كان الحكم مختصا بمن قام عنده الامارة بل غرضهما اما انحلال العلم الا
جمالى بالتكاليف الواقعية بالعلم الاجمالى بالطرق المنصوبة واما التقييد ا
لمكلف به بالعمل بالطرق نظير ما اذا نذر ان يصلى الصلوة الواجب فى
مكان خاص كما هو الظاهر من صاحب الحاشية فى ذيل هذا الدليل من قوله
واما لو كان احد المكلفين منوطا بالاخر مقيدا به الى آخر كلامه وعمدة ما
دعاهما الى القول بحجية الظن بالطريق وقوعهما فى عصر القائلين بالظن
المطلق المتمسكين بالاجماع المنقول والتاركين لظواهر الكتاب والسنة الا اذا
افاد الظن بالحكم فغرضهما جزاهما الله عن الاسلام انه لو قلنا بعدم حجية الخبر
الواحد سندا او دلالة وعدم حجية دلالة الكتاب علما الا انها مظنون الحجية
فاذا ظن بحجية الخبر فلا نحتاج الى العمل بالظن الحاصل من غيره الذى هو مشكوك
الحجية وكيف كان فقد ذكر صاحب الحاشية وجوها ثمانية لوجوب الرجوع
الى مظنون الحجية بعضها راجع الى ما تقدم قبل الشروع فى الانسداد وبعضها

يذكره المصنف فى المتممات والعمدة فى الوجهان الذى اقتصر على احدهما
صاحب الفصول والآخر هو الذى سيجيء الاشارة اليه ثم ان ما اقتصر عليه الفصول
فى المقام وما تقدم فى الانسداد الصغير من حجية مظنون الصدور وما سيجيء
فى خاتمة البراءة من ان المدار على استحقاق العقاب هو مخالفة الطريق
لا الواقع كلها تتضح من شيء واحد وهو ان العلم بالنصب موجب لانحلال
العلم الاجمالى الذى دائرته وسيعة بمؤديات الطرق وتقدم فى الانسداد
الصغير ان الاصل جعل الطريق وان لم يتوقف على العلم الا ان حجيته اى
الموجب للانحلال والمنجز للواقعيات فى مورد الاصابة والمعذرية
فى مورد المخالفة تتوقف على الوصول فمع قطع النظر عنه ليس المجعول
الا حجة شأنية لا الفعلية وليس الحجية كسائر الاحكام لا تتوقف فعليتها
على العلم فعلى هذا لو لم يكن المجعول معلوما تفصيلا للمكلف لا يؤثر اثرا
اصلا فراجع ما بيناه فى الانسداد الصغير فعمدة الايراد عليه هو هذا
الاشكال الذى يرجع اليه الوجه الخامس فى كلام المصنف لا سائر الا
شكالات لانها غير واردة اما الاول فلان احالة الشارع للعباد فى
طريق امتثال الاحكام الى ما هو المتعارف بينهم فى امتثال احكامهم
العرفية لا ينافى ما بصدده صاحب الفصول من الانحلال لان قوله
قده قد جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا وان كان ظاهره التأسيس
فى الجعل الا ان المقصود منه قده اعم منه ومن الامضاء فالطرق
العقلائية اذا لم يردع عنها الشارع طرق شرعية واما الثانى فلان
احتمال فقد الطريق المنصوب احتمال لا يعتنى به لان الطريق المنصو

من ا

من الشارع ليس قطعا من قبيل العنقاء لانه عز شانه لا ينصب للاحكام قول شخص خاص
بل لا محالة ينصب الطرق المتعارفة مثل قول الثقة او العدل ولو بقيود خمسة آتية فى
كلامه ولا فرق بين عصرنا وعصر الحضور فى خفاء الطريق وظهوره ولم يعلم ان الناس
فى عصر الحضور كانوا اسوء حالا فى احراز الطريق المنصوب مع خلط الاخبار صحيحها و
بسقيمها قبل تهذيب الاخبار وتبويب الاحكام نحن اوسع دائرة منهم واما
الثالث فلان الاخذ بالمتيقن هو الذى يورد عليه المصنف فيما بعد بانه لا ينفع لقلته
ويمنع عن المتيقن الاضافى ايضا بقوله فتأمل الذى اشار به بانه اذا فقد احد
المرجحات الخمسة فلا يكون متيقن اصلا لتعارض كل مرجح فى طريق مع المرجح الآخر
فى طريق آخر واما فى الرابع فلان الاحتياط فى الطرق متعذر ولو امكن الاحتياط
فى الواقعيات لتعارض الطرق وعدم امكان الجمع بينها فكيف يمكن الاخذ بالجميع
وبالجملة المناقشة فى نصب الطريق وبقائه وعدم وجود قدر المتيقن وعدم امكان
الاحتياط لا وجه له فالعمدة ان العلم بالنصب لا اثر له ولا يوجب الانحلال حتى يكون
المكلف به هو المنصوب حتى يستنتج حجية الظن بما هو المنصوب هذا مع انه لا يرد على
هذا التقريب ان النصب يوجب ان يكون الظن بان هذا مؤدى طريق معتبر
حجة لا الظن بالطريقية لان غاية هذا التقريب ان يكون الواقعيات التى هى مؤدى
الطرق منجزة دون غيرها فاذا كانت هى المكلف بها وهى التى لا يجوز اهمالها
فاذا انسد باب العلم بها فيتنزل الى الواقع الذى يظن بانه مؤدى طريق
معتبر لا مظنون الطريقية واما اجراء مقدمات الانسداد فى الواقعيات و
استنتاج حجية الظن بالطريقية فهو المستفاد من كلام صاحب الحاشية ومحصل
ما افاده قده مركب من مقدمات الاولى ان يحرز جعل الطريق ولو لم يعلم به ا

المكلف مستلزم لكفاية العمل به فى فراغ ذمة المكلف لانه لا فرق فى مقام الامتثال
بين اتيان الواقع واتيان مؤدى الطريق وهذه عمدة المقدمات لانه اذا ثبت
ان نفس جعل الحجة موجب لفراغ ذمة المكلف ولو لم يعلم به المكلف فالظن بالحجية
مستلزم للظن بالحكم الشارع بالتفريغ الثانية ان الواجب علينا اولا تحصيل العلم
بالاحكام الظاهرية دون الواقعية والمناط فى وجوب الاخذ هو هذه الاحكام
الثالثة انه يجب علينا اولا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم المكلف وان تعذر
فبالظن به الرابعة ان حكم الشارع بتفريغ الذمة يدور مدار العمل بالطرق لا
العمل بالواقع وهذا لا ينافى ما تقدم فى المقدمة الاولى من ان اتيان الواقع ايضا
مستلزم لفراغ ذمة المكلف لان قولنا بها انما كان مع قطع النظر عن وجوب
تحصيل العلم بحكم الشارع بالفراغ فاذا كان هذا واجبا فلو علم بالواقع فالعلم
حيث انه طريق فانه مؤدى طريق فيعلم بالتفريغ واما لو لم يعلم بالواقع بل ظن فلم يظن معلوم
بالتفريغ لان اتيان الواقع وان كان موجبا للفراغ عقلا لان الاجزاء عقلى الا انه
لم يكن منشأه نفس اتيان الواقع بما هو بل لكون العلم طريقا اليه فاذا كان المناط
فى حكم الشارع بالتفريغ هو العمل بمؤدى الطريق فيما اذا انفتح باب العلم بالواقع
والعلم بالطريق فالمكلف مخير فى العمل بايهما شاء واذا تعذر احدهما تعين الآخر
واما اذا تعذر كلاهما فبتعذر العلم يسقط راساً لانه لا يعقل الظن بالعلم وهذا
بخلاف الطريق فان العلم به اذا تعذر يمكن الظن به وبالجملة جعل هو قده نفس جعل
الطريق فى عرض العلم بالواقع فاستنتج حجية الظن بالطريق وفيه ان نصب الطريق
وان استلزم فراغ ذمة المكلف بالعمل به وان الواجب على المكلف ليس
تحصيل العلم بالواقعيات بل يكفيه تحصيل العلم بالاحكام الظاهرية فى زمان
الحضور

الحضور وامكان تحصيل العلم بالواقع الا انه ليس معنى كفاية العلم بالحكم الظاهري
انه هو المكلف به دون الواقع حتى يناط حكم الشارع بتفريغ الذمة بالعمل بمؤدى
الطريق دون العمل بالواقع لان معنى جعل الطريق ليس جعل مؤديه حكما شرعيا
واقعيا فى عرض الواقعيات بل هو حكم طريقى اذا اصاب الواقع فهو والا فليس
هنا حكم اصلا وهو الشيخ قده معترف بان الظاهريات ليست هى فى حد انفسها
تكاليف بل لمرآتيتها عن الواقعيات فتفريغ الذمة عما اشتغلت به اما بفعل
نفس ما اراده الشارع واما بفعل ما جعله هو هو تعبدا فالعمل به فراغ ا
للذمة عنه انما هو لانه هو الواقع جعلاً وتعبدا الا انه هو الواقع فى عرض ا
لواقع الحقيقى فاذا كان الفراغ بمؤدى الطريق لاتيان ما هو الواقع
تعبدا فلا يعقل ان يناط الفراغ به بالخصوص لانه فرق بين عدم وجوب ا
لعمل بالواقع وكفاية العمل بالطريق وبين كونه هو المكلف به لا غير وبالجملة
نصب الطريق وان استلزم الاتيان به فراغ ذمة المكلف الا انه لا
يدور الامتثال مداره لان ما هو الواقع جعلا لا يكون العمل به اولى من
نفس الواقع الحقيقى فضلا عن ان يكون هو المناط فى امتثال التكليف
ثم ان حكم الشارع بتفريغ الذمة لا يرجع الى معنى محصل حتى يجب علينا
تحصيل القطع بحكمه بتفريغ الذمة لانه ليس للشارع فى مرحلة الامتثال
حكم مولوى والحكم المولوى منه يقع فى مرحلة الاثبات اى له التصرف فى
موضوع حكم العقل وفيما يحكم العقل بوجوب امتثاله بعد الفراغ عن ثبوته
وبالجملة قوله قده ان الواجب علينا اولا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فى حكم
المكلف ان كان المراد به الوجوب الشرعى ففيه انه ممتنع فليس فى الادلة ما ي

عليه وان كان الوجوب العقلي فنتيجة هذا الوجوب باتيان الواجب الوا
قعي وسلوكه ما جعله الشارع طريقا في مرتبة واحدة فلو علم الواقع او
علم بالطريق فالعمل باي منهما موجب للفراغ قطعا ولو ظن الواقع او
الطريق فالعمل بهما موجب للظن بالفراغ ولا يمكن ان يكون العمل بمظنون
الطريقية مستلزما للظن بالفراغ دون العمل بالواقع الا اذا كان جعل
٥ بالواقع حتى يكون مجرد تطبيق العمل على ما هو طريق ظنا ظنا بالفراغ واما
اذا كان جعل الطريق في عرض نفس الواقع وكان العلم بالفراغ من آثار
العلم بالجعل فكيف يكون مجرد تطبيق العمل على مؤدى الطريق موجبا للفراغ
حتى يكون الظن بالطريقية ظنا بالتفريغ اذا اتى بمؤدى الطريق بل ١
الامر بالعكس لان تطبيق العمل على الواقع موجب للفراغ قطعا اذا كان
توصليا والظن به ظن بالتفريغ واما تطبيق العمل على مؤدى الطريق
مع مخالفة الطريق للواقع فلا تفريغ ولا عذر نعم تطبيق العمل على مؤدى
الطريق ملازم لتفريغ الذمة عن الخطاب الجزئي المتعلق بالطريق
واين هذا من فراغ الذمة عن المكلف به الواقعي وبالجملة الخطاب
الطريقي لا يمكن ان يكون موجبا للامتثال ولا المعذرية ولا التنجيز
الا اذا كان علم به فلو لم يعلم به فكيف يستلزم العمل به فراغ الذمة عن
المكلف به الواقعي الا اذا كان مصادفا مع الواقع وهذا في الحقيقة
عمل بالواقع واما قوله مده قد يحصل الظن بالواقع مع القطع بحرمة
سلوكه فلا يكون موجبا للظن بالفراغ ففيه اولا النقض بما اذا
حصل الظن بالطريق من القياس وثانيا ان ذلك مانع عن الظن
بالتفريغ.

الطريق في عرض العلم ٥

بالتفريغ اذا كان التفريغ مجعولا شرعيا بان نحتاج بعد العمل بما وجب علينا
احراز رضا الشارع بالعمل واما لو لم يكن كذلك بل كان المقصود اسقاط
الخطاب الواقعي بالامتثال فلا يعقل ان يكون الواقع مظنونا ولم يكن
سقوط التكليف بالاتيان به مظنونا لان الاجزاء عقلي وبالجملة عمدة
ما اوقعه في هذا الامر تخيل ان الجعل الشرعي في مرحلة الامتثال
وفي طريقية العلم ولذا في جواب القائلين بحجية مطلق الظن يقول
والحاصل انه لا تكليف بالاحكام الواقعية الا بالطرق الموصلة فنحن
القول بتكليفنا بالاحكام الواقعية لكن من الطرق المقررة عند صاحب
الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به في الظاهر ليس سوى الطريق
فاذا انسد سبيل العلم بالطريق فلابد من الانتقال الى الظن بما هو مؤدى ١
دون الظن بالواقع انتهى ٢ لو اتى بالواقع علما فاما يلتزم بوجود حكم الشارع ٤ فنقول ٢
بالتفريغ ام لا فلو حكم بالتفريغ فيلزم ان يكون منشأ جعل العلم طريقا
ولو لم يحكم فلازمه ان لا يكون الواقعيات هي المكلف بها اصلا وهذا
تصويب واما حجية الظن بالطريق من باب اعمال النتيجة فسيجي الا
شارة اليه في التنبيه الآتي فانتظر التنبيه الثاني في كون نتيجة دليل الا
نسداد مهملة او معينة وقبل توضيح الحق فيه يجب ان يعلم انه لابد
ان تكون المقدمات منتجة لنتيجة واصلة الى المكلف بنفسها او بطريقها
ومعنى وصولها الى المكلف بنفسها ان يكون عقل المكلف اولا معينا
للنتيجة ومعنى وصولها بطريقها ان لا يكون عقلها اولا معينا اياها
بل بتوسط مقدمات عقلية يستقل العقل بها من اجراء مقدمات

ثانية او الترديد والدوران واشباههما من بطلان الترجيح بلا مرجح بحذافيرها ثانيا لعدم ما كانت مهملة اولا اذا عرفت ذلك فنقول لو كان مقتضى المقدمة الثالثة بطلان الاحتياط في كل مسئلة مسئلة فلا محالة النتيجة حجية كل ظن في كل مسئلة واما لو كان مقتضاها عدم امكان الاهمال في مجموع المسائل وعدم وجوب الاحتياط في مجموعها فالنتيجة مهملة وعلى هذا فما اختاره المحقق القمي من حجية الظن مطلقا مرتبة وسببا ومورداً هو الحق الذي لا محيص عنه لانه حيث اجرى المقدمات في كل مسئلة فلازمه حجية الظن مطلقا لانه لو لم يجز الرجوع الى البراءة في كل واقعة مبتلى بها المكلف في كل يوم وليلة ولم يكن اساس الشريعة على الاتيان بالمحتمل في كل واقعة فيجب ان يكون في كل مسئلة حجة ولا يتصور فيه اهمال لا من حيث المورد ولا من حيث السبب ولا من حيث المرتبة لان كل مسئلة لا يمكن فيها وجود ظنين موافقين او مخالفين الا اذا قلنا بحجية الظن بالطريق والواقع لانه عليه يمكن تعارضهما كما لو ظن بوجوب شيء من جهة قيام الشهرة عليه وقام الخبر المظنون الاعتبار على عدم وجوبه واما في غير هذا المورد ففي كل مسئلة ظن واحد وما سلكه المحقق وان لم يكن مرضيا عندنا من حيث المدرك لانه ابطل الرجوع الى البراءة من جهة عدم جريانها في موارد الظن بالخلاف الا انه مرضي من حيث النتيجة لما عرفت من ان الدليل على المقدمة الثانية وهي بطلان البراءة لم يكن منحصرا بالخروج عن الدين ولا الدليل على المقدمة الثالثة وهي بطلان الاحتياط منحصرا بلا حرج حتى يقال لا دليل على بطلان جريان اصالة البراءة واصالة الاحتياط في كل مورد مورد وانما الممنوع جريانهما في جميع المسائل

للزوم

للزوم المخالفة القطعية الكثيرة ولزوم الحرج فما افاده المصنف تلله في المقام من ان النتيجة مهملة من غرائب الكلام اما في مسئلة المقدمة الثالثة لان الحرج لا يدفع ايجاب الاحتياط الا في الموهومات فاذا وصل الامر الى النتيجة كما هو المفروض فكيف تكون مهملة مع انه لا تصل النوبة اليها الا بعد بطلان الاحتياط راسا واما في المقدمة الثانية فلما عرفت من ان مدرك وجوب التعرض لاشباه الوقايع لم يكن منحصرا في الخروج عن الدين حتى يقال انه يرتفع المحذور بكون الظن حجة في الجملة بل كان له مدارك ثلثة احدها العلم الاجمالي ومقتضاه بطلان البراءة في كل مسئلة والثاني الاجماع ومفاده وجوب الرجوع الى طريق في كل مسئلة بل نقول لنا وجه آخر موجب لبطلان البراءة في كل واقعة واقعة وهو عدم جريانها مطلقا عقلية كانت او شرعية قبل الفحص ولو في مسئلة واحدة كما سيجيء انشاء الله في اصل البراءة ففي المقام كل واقعة يبتلى بها المكلف لا يمكنه اجراء البراءة فيها ولو كانت شبهة بدوية والفحص في حكم الواقعة ايضا لا يوجب اجراء البراءة لفرض انسداد باب العلم ولزوم الخروج عن الدين لو اجرينا البراءة وبعبارة واضحة في المقام لا يمكن اجراء البراءة مطلقا في كل شبهة لا قبل الفحص ولا بعده اما قبل الفحص فلعدم جريان ادلة البراءة واما بعد الفحص لان الفحص لا يؤثر الا بعد وجود حجة في البين فاذا لم تكن حجة في البين فتجري مقدمات الانسداد ومن مقدماتها عدم امكان الرجوع الى البراءة فاذا جرت المقدمات واستنتج منها حجية الظن فاذا حصلت شبهة بدوية بعد تمامية حجية الظن وتفحصنا عن حكمها فتجري البراءة بلا اشكال و حاصل الكلام ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انما هو بعد خروج العبد عن عهدة ما هو وظيفته من الفحص عن حكم مولاه والا فلا يستقل بقبحه فلا يجري

فلما مر منا انه لا تصل النوبة الى النتيجة الا اذا ابطلنا الاحتياط كلية في البعض و في الكل والا فمقتضى المقدمات هو التبعيض
صح

البرائة الا بعد سعى العبد بما هو وظيفته فاذا كان الفرض انسداد باب العلم بحكم المولى فيجب ان يبنى العبد على العمل بطريق مجعول فى هذا الحال او بتمثيل امتثالا ظنيا ثم تجرى البرائة فيما لم يظن بوجود التكليف فيه واما قبل البناء على شئ فلا يمكنه اجراء البرائة ولو فى الشبهة البدوية لعدم استقلال العقل بقبح العقاب فى هذا الموضوع ولا يبعد ان يكون منشاء الاجماع على عدم مرجعية البرائة فى حال الانسداد هو حكم العقل بان من وظيفة العبودية الفحص عن احكام المولى والفحص فى المقام لا يتم الا بعد البناء على حجية الظن كشفا او الامتثال الظنى وكيف كان فالحق ما سلكه محقق القمى وان لم يتم برهانه لان الرجوع الى البرائة لا يصح فى كل واقعة واقعة وهكذا الاحتياط لان اساس الشرع ليس على الامتثال الاحتمالى فالنتيجة معينة وهى حجية الظن مطلقا فعلى هذا لا يتصور اهمال فى النتيجة اصلا ولو على الكشف كما هو المختار حتى نتمسك للعموم فى الموارد بالاجماع فيجاب عنه بان المسئلة مستحدثة فالاجماع المحصل الفعلى لا يمكن حصوله والاجماع التعقدیرى غير مفيد فى المقام لتوقف حجية الظن فى كل مسئلة على ثبوت الاجماع فى خصوص المسئلة والاجماع على الملازمة ليس اجماعا على الملزوم نعم لقائل ان يقول لبطلان الاحتياط كلية لا يستلزم حجية الظن فى جميع الموارد حتى فيما لو كان الاصل فى المسئلة هو الاحتياط لان معنى بطلان الاحتياط ان اساس الشريعة ليس على الاتيان بالمحتمل اى يجب ان تؤتى الواجبات الواقعية بعناوينها وتترك المحرمات الواقعية بعناوينها وهذا غير ان المشتبهات من الاموال والفروج والدماء يجب الاحتياط فيها والاصل فيها الحرمة ولكنه ايضا غير صحيح لان الظن اذا صار حجة كشفا فيخرج الموارد الثلاثة عن الشبهة لو ظن بعدم كون المال او العرض

على

مال

مال الغير او عرضه ويخرج الدم عن كونه محقونا لان معنى حجية شرعا الغاء احتمال خلافه بحجية البينة فكون الشبهة مورد الاحتياط غير عدم كونه مشتبها وبالجملة احتمال ان يكون الظن النافى حجة فى بعض الموارد دون الآخر مناف لما ذكرنا من ان الحجة لا بد ان تكون واصلة الى المكلف اما بنفسها او بطريقها فاذا كان باب هذا الاحتمال منسدا فينبغى حكم نفس المسئلة فى مورد الشبهة وبحجية الظن يخرج المورد عن كونه مشتبها فعلى الكشف لا يتصور الاهمال فى المسائل حتى يقال ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين ابواب الفقه اجماعا ولا يقال اذا احرزنا اهتمام الشارع فى هذه المسائل الثلاث فلا نستكشف حجية الظن فيها حتى يخرج المورد من جهة الظن عن كونه مشتبها لانا نقول ليس معنى الاهتمام بها الا انه جعل الاحتياط فيما هو المرجع عند الشك لا انه جعل الاحتياط مع قيام الحجة عليها واحتمال اختصاص الحجة ببعضها مساوق لاحتمال اختصاص الحجة ببعض موارد الاصول المثبتة كلية فاذا اقتضى الاستصحاب تكليفا وقام الدليل الظنى على عدم التكليف فيحتمل ان يكون الدليل حجة فى غير هذا المورد وفى الحقيقة هذا الاشكال على اصل نتيجة دليل الانسداد وهو ان مقتضى العلم بالتكاليف وانسداد باب العلم والعلمى وعدم جواز الرجوع الى البرائة والاحتياط هو حجية الظن المثبت للتكليف دون النافى لان النافى لا يجب التعرض فيه حتى يكون الظن حجة فيه ولكن هذا الاشكال يندفع بادنى تامل فى معنى الحجة لان الحجة ما يحتج به المولى على العبد وبالعكس فلا معنى لان يكون الظن المثبت حجة دون النافى ومقدمات الانسداد وان كانت جارية فى التكاليف الا ان بها نستكشف الحجة لا الحجة فى التكاليف وبعبارة اخرى كل واقعة يبتلى بها المكلف فى يومه وليلته يحتمل ان يكون واجبا او حراما او مستحبا او مكروها او مباحا فاذا كان

اشكال

الظن بالوجوب او الحرمة حجة فلا محالة الظن يعد معها حجة ايضا والالزم الاحتياط
الكلى نعم لا يبعد ان يقال انه بناء على الحكومة لا يستقل العقل بكفاية الظن فى هذه ا
الموارد الثلاثة لان الامتثال الظنى وان لم يقتض الاحتياط فيها لو صار وجودا
للتكليف فيما هو موهوما الا ان الاحتياط فيها ليس بالامتثال الظنى ولكنه على الحكومة
ايضا لا وجه له لانه بعد تعذر الامتثال الاجمالى او عدم وجوبه وتعين الامتثال
الظنى او كفايته لا فرق فى نظر العقل بين الموهومات اصلا لانه لو وجب ا
لاحتياط كلية لوجب فى الجميع ولو لم يجب كما هو المفروض فلا يجب فى الجميع و
كيف كان فهذا الاشكال لا يجرى فى الكشف اصلا وقلنا ان بطلان البراءة
كلية وبطلان الاحتياط كلية ينتج حجية الظن كلية المستلزم لوصول النتيجة بنفسها
الى المكلف لانه اذا استقل عقلا ابتداء بحجية الظن مطلقة فلا يحتاج الى اعمال
مقدمات عقلية لاحراز الحجة فكون النتيجة مطلقة توام مع وصولها بنفسها
الى المكلف كما ان توام المهملة الوصول بطريقها فعلى ما ذكرنا المقدمات
لا اهمال فى النتيجة على الكشف ايضا كما انه لا اهمال على الحكومة فان العقل
لا يفرق بين اسباب الظن وموارده ويحكم بكفاية الامتثال الظنى الحاصل
من كل سبب فى كل مسئلة ويستقل بحسب المرتبة فى الاطمينانى منه اذا كان
وافيا والا فبكل ظن لان الاطمينانى لو لم يكن وافيا فاخذ مرتبة دونه متعين
او متعذر لعدم امكان ضبط مرتبة خاصة دونه فتصور الاهمال بناء على
الكشف موقوف اما على عدم بطلان الاحتياط كلية او على عدم بطلان البراءة
كلية والاول لا يمكن الالتزام به لما عرفت من لانه لو لم يبطل الاحتياط كلية
فلا تصل النوبة الى النتيجة حتى تكون مهملة او معينة والثانى وان لم يمكن

لاالتزام

الالتزام به لما عرفت من بطلان البراءة كلية الا ان الالتزام به لا ينافى
الوصول الى النتيجة لانها لا تتوقف على بطلان البراءة كلية بل لو ابطلناها
فى المجموع ايضا تصل النوبة الى النتيجة فعلى هذا لو لم نقل بتاثير العلم الا
جمالى فى وجوب الموافقة القطعية ولا بقيام الاجماع على بطلان البراءة
ولا بوجوب الفحص بل كان منشأ بطلانها المخالفة القطعية او الخروج عن
الدين فتكون النتيجة مهملة فلا بد ان يعينها العقل بمقدمات يستقل بها اما فى
ضمن العموم او فى ضمن الخصوص وقلنا هذا معنى الوصول بالطريق فاذا...
لم يكن بين الموارد والاسباب والمرتبة تفاوت فيحكم العقل بحجية الظن
مطلقا لبطلان الترجيح بلا مرجح والا يلزم عدم الوصول ولو بطريقه واحتمال كون...
المجعول شيئا لم يصل الى المكلف اصلا احتمال لا يعتنى به لان هذا داخل فى....
مفروض الكلام وهو انسداد باب العلم والعلمى واما لو كانت بينها تفاوت...
فهذا التفاوت لو صار موجبا لحجية بعض خاص واف فلا تصل النوبة الى ا....
لتعميم ولو لم يوجب حجية ظن خاص واف بمعظم الفقه بان لم يكن منشأ للتقديم
بنظر العقل او كان ولم يكن وافيا فيجب الحكم بالتعميم واخذ المعممات هو بطلان
الترجيح بلا مرجح فلا بد اولا من بيان ما يمكن ان يكون مرجحا ثم البطالة حتى يحكم بحجية
الظن مطلقا فنقول المرجح على قسمين قسم مرجح للمرتبة وقسم مرجح للاسباب
ومرجح الاول منحصر باقوائية بعض الظنون عن بعض كترجيح الظن الاطمينانى
على غيره والاقوائية وان كانت مرجحة الا ان المرجح حيث انه يجب ان يكون
بمقدار كاف فى الفقه بحيث لا يلزم من الرجوع الى الاصول بعد الاخذ به محذور
لا يفيد فى المقام لقلة الامارات المفيدة للظن الاطمينانى وقلنا ان الاخذ بمرتبة

دونه متحيرا ومتجنبا عن هذا مع انه قد تعارض هذه الجهة جهة اخرى كما اذا كانت
الامارة الغير المفيدة للاطمينان مظنون الاعتبار والمفيدة له مشكوك الاعتبار فعمّن
الاشكال على هذا المنهج هذان الاشكالان واما اشكال المصنف قدّه عليه بانه لا
يستحيل ان يعتبر الشارع في حال الانسداد ظنا يكون اضعف من غيره فيجوز ان
لان الطريق الى المجهول لابد ان يكون من المستقلات العقلية والذى لا يتحير عقل
المكلف فيه بعد احرازه ان الشارع جعل له طريقا وهو الظن في الجملة هو الاطمينان
لا غير ومنهج الثانى امران الاول كون بعض الظنون متيقن الحجية في حال الا
نسداد بالنسبة الى الباقى واورد عليه المصنف بان المتيقن هو الخبر الجامع
لشرائط خمسة وهو الذى زكّى جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا
في تمييز مشتركاته بظن اضعف نوعا من ساير الامارات الاخر ولم يوهن بمعارضة
شئ منها وكان معمولا به عند الاصحاب ومفيد للظن الاطمينانى بالصدور وهو
في غاية القلة مع انه لو كان بنفسه كثيرا لكن نعلم اجمالا بوجود مخصصات كثيرة و
مقيدات له في الامارات الاخر فيسقط عن الحجية الا بضميمة الامارات التى فيها
المخصص والمقيد ثم انه قدّه ليستدرك هذا الايراد بقوله الا ان يؤخذ بعد
الحاجة الى التعدى منها بما هو متيقن بالاضافة الى ما بقى ثم يأمر بالتأمل ولعلّه ان
منشأ التأمل انه ان لم يكن المتيقن الحقيقى واقعا فليس هنا متيقن اضافى لتعارض
الوجوه الموجبة للتيقن مثلا لو كان بعض الامارات زكّى جميع رواته بعدلين ولكن
انتفى فيه الشرائط الاربعة الاخر وبعض الامارات كان واجد الشرائط الا
اربعة وانتفى فيه تزكية جميع رواته بعدلين فاحتمال الحجية في واحد منهما مساو
لاحتمالها في الاخر وليس كل واحد بالنسبة الى الاخر متيقنا لامكان مقابلة شرط

واحد لها في الشروط ونحن نقول اولا دائرة المتيقن اوسع مما ذكره المصنف وهو
الخبر الموثوق بالصدور حجة دون البواقى وثانيا ان المتيقن الاضافى موجود في الا
خبار اذ لو اجتمع شرائط اربعة في الخبر وانتفى فيه تزكية العدلين فلا يحتمل ان يكون
الحجة غيره دونه نعم قد يقاوم احد الشروط مع ساير الشرائط كالوثوق بالصدور
مع الاربعة الاخرى فانه يحتمل ان يكون الموثوق بالصدور حجة دون البواقى وثالثا
انه لو استدرك الايراد بما سيذكره قريبا من انه اذا قام متيقن الاعتبار على حجية
غيره لكفى في الفقه ولو كان نفس المتيقن اولا غير كاف لما احتاج الى تعقيبه بالا
بالتأمل لان المتيقن وهو الجامع للشرائط الخمسة وان كان نادرا الا انه اذا قام
الخبر الذى اجتمع فيه الشرائط الخمسة على حجية الخبر الموثوق بالصدور لما وصل..
الامر الى التعميم من جهة بطلان الترجيح بلا مرجح بل لو لم يكن الموثوق بالصدور...
ايضا كافيا ولكنه قام حجية مادون من ساير الاخبار لثبت المرام واورد على...
هذا المنهج استادنا مد ظله العالى في الدورة السابقة بان متيقن الحجية لو كان...
من غير دليل الانسداد فهذا الدليل لو كان قطعيا فخلف ولو كان ظنيا فيرجع الى ترجيح
مظنون الاعتبار فليس مرجحا مستقلا ولو كان من دليل الانسداد فلابد ان يكون
متيقنا بنظر العقل بحيث يعين العقل النتيجة المهملة الى اسكشفها من المقدمات
ومن ان الشارع جعل الظن حجة في الجملة في المتيقن فعلى هذا لا معنى لان يكون الظن
من كل سبب كافيا على الحكومة لان ملاك الحجية اذا كان في المتيقن دون غيره بنظر
العقل فلا يمكن القول بتعميم الاسباب على الحكومة الثانى كون بعض الظنون مظنون
الحجية فانه مقدم على غيره فلو ظن بحجية الخبر وهو افاد الظن على الحكم الفرعى فهو مقدم
على غيره الذى يفيد الظن بالحكم الفرعى ولكنه مشكوك الحجية اما لكون مظنون

الحجية اقرب الى النتيجة المهملة فى كونه حجة من واما لكونه اقرب الى احراز مصلحة
الواقع فان مظنون الحجية على تقدير مخالفته للواقع لظن بتداركه مصلحة الواقع فتحمل
أصل المصلحة وهم فى وهم بخلاف ما يفيد الظن بالواقع مع كونه مشكوك الاعتبار نوت
فانه على فرض مخالفته للواقع لا يتدارك به مصلحة الواقع ولا يخفى ان هذا ا..
التقريب والتقريبين السابقين اعتبار اجتماع الظن بالواقع وكونه مظنون
الطريقية معا فى هذا التقريب دون التقريبين المتقدمين وذكرنا ان هذه ا
لتقريبات من الاساطين انما هى فى مقابل من يدعى حجية مطلق الظن وينكر حجية
الكتاب والاخبار وغرضهم انه لو سلم عدم تمامية الادلة الخاصة لحجية الخبر الواحد فلا
اقل من كونه متيقن الحجية او مظنون الاعتبار بالنسبة الى سائر الظنون ولذا جعل صاحب
المعالم وصاحب الزبدة من ادلة حجية الخبر الواحد دليل الانسداد فعلى هذا لا تنافى
بين كلامه فلا يقال لو كان الخبر الواحد حجة فاين الانسداد ولو انسد باب العلم فلا يكون
الحجة خصوص الخبر وبالجملة غرض هذه الاساطين انه لو فرضنا انسداد باب العلم
وعدم قيام دليل قطعى على حجية خبر الواحد فلا اقل من كونه مظنون الاعتبار وفى
مورد الدوران هو مقدم على غيره اما لانه اقرب الى الحجية واما لكونه اقرب
الى احراز مصلحة الواقع وفيه اما فى الوجه الثانى فلانه لا يفيد لزوم التقديم بل
اولويته والاولوية فى المقام لا اثر لها لان المهم فى المقام احراز الخطابات لا
المصالح والمفاسد ومن حيث احراز الخطاب لا يكون الظن المظنون الاعتبار
دائما اقوى بل قد يحصل من الظن المشكوك الاعتبار قوة لا تحصل من مظنون
الاعتبار كما اذا حصل الاطمئنان بالواقع من الشهرة التى هى مشكوكة الاعتبار و
اورد المصنف على هذا الوجه ايرادا آخر وهو ان مقتضى هذا الوجه ان

هو الذي اشرنا اليه سابقا بانه تقدير المقدمات فى الواقع ولو خذ النتيجة حجية الظن فى الطريق من جهة اهمال النتيجة والفرق بين هذا التقريب صح

ظ عوار الكاتبة

لا

لا يعمل بكل مظنون الحجية بل بما ظن حجيته لظن قد ظن حجيته لان هذا العمل من مخالفة الواقع
وبدله عن الظن بالواقع الذى ظن حجيته بالظن المشكوك الحجية وحاصله انه لو ظن من حصل
الخبر بالحكم الفرعى وظن بحجية الخبر عن الشهرة فاذا كانت الشهرة مظنون الحجية فهو
اولى مما اذا كانت مشكوك الحجية ولكنه لا يخفى ما فيه لانه لو لم يعمل بكل مظنون الحجية
بل بما ظن حجيته لظن قد ظن حجيته فلا ينتهى الامر الى نهاية لان كل ما تكرر اضافة
زادت مرتبة فيتسلسل ولا بد ان لا يتعين العمل لظن قد ظن حجيته فلا ينتهى ا
لظن قد ظن حجيته بل الطريق بل الطريق الثالث الضم لابد ان يكون مظنون
الطريقية لظن يكون مظنون الطريقية وهكذا فالاولى فى الجواب بل الصواب
هو ان يقال ان المدار على حصول المظنة القوية بالواقع من اى طريق و
لو كان مشكوك الحجية لان مظنون الحجية ليس بنفسه من الامارات الا ان ينتهى
الامر الى القطع بحجية واما فى الوجه الاول فكون مظنون الاعتبار اقرب
الى الحجية من غيره فاما من جهة وجود صفة الظن فيه واما من جهة انه محرز
وطريق لما قام عليه فلو كان من جهة وجود هذه الصفة فيه فنقول مجرد كون مظنون
الاعتبار ذا مزية وجدانا لا يوجب ان يكون هو المجعول لان الكلام ليس فى ا
المرجح للفعل حتى يكفى وجود رجحان ما فى احد الفعلين المشتركين فى الجامع الذى
لتعلق الغرض بايجاده كما فى الهارب او الجائع الذى يختار احد الطريقين او
الرغيفين بمجرد وجود رجحان ما فيه ولا يختار الاخر الذى لا ترجيح فيه بل
الكلام فى المرجح للحكم فلو لم ينته الى دليل شرعى او عقلى على الترجيح بالظن
فلا اعتبار بوجود هذه الصفة الراجحة فى بعض الامارات ولا يتعين للحجية
ولا ينصرف المهملة اليه فاصدر من بعض من اختار هذا المرجح من ان ا

الى مرجحان قطعي وجد اى لان كون المرجح ظنا لا يقتضي كون الترجيح ظنيا في غاية
الضعف لانه ليس الترجيح ظنيا فضلا عن كونه قطعيا لان مجرد هذه الصفة لا توجب
رجحانا في جهة حجية ولا توجب ان يجعله الشارع طريقا ولو كان من جهة طريقيته نفسه
وان كان مظنون الاعتبار فيه جهة اراءته ناقصة دون مشكوك الاعتبار وموهومه
الا ان هذه الطريقية الناقصة ما لم يتمم الى تتميم من الشارع فلا يكون مقدما
على غيره لان المفروض ان مشكوك الاعتبار ايضا في جهة اراءته عن الواقع
مثل مظنون الاعتبار بل قد يكون اقوى فلا بد ان ينتهي تقديمه عليه الى دليل
شرعي او مقدمات عقلية وبالجملة لو قام دليل قطعي على حجية نحو الانفلاق
لتقديمه على غيره ان قلت وان لم يقم الدليل الخاص على حجية الا انه قام
الدليل العام وهو الانسداد على حجية وذلك لان مقدمات دليل الا
نسداد وان لم تنتج الا حجية الظن في الجملة الا انا نجري المقدمات ثانيا و
نستكشف حجية مظنون الاعتبار بها فانه كما تقولون يجب علينا في كل واقعة
البناء على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب في تعيينه العمل بالظن فكذا القول
بعد ما احرزنا حجية الظن في الجملة وانسد باب العلم به ولم يجز لنا اهماله و
لا الاحتياط لانه ليس اساس الشرع عليه فيجب علينا في تعيين هذا الظن العمل
بالظن قلت هذا غاية ما افاده المحقق النراقي ردا على المحقق القمي و
حاصله انه كما اذا ثبت حجية مظنون الاعتبار بالدليل الخاص لا تصل النوبة
الى التعميم ببطلان الترجيح بلا مرجح لثبوت المرجح فكذلك لو ثبت حجية باجراء
مقدمات الانسداد وفيه ان الاحكام العقلية ليست كالادلة الشرعية
فكما ان بين الادلة الشرعية ورود وحكومة فكذلك بين المستقلات العقلية

فعلى هذا

فعلى هذا لو استنتج من المقدمات التي اجريناها في الواقعيات حجية الظن في الجملة
فلو قام دليل قطعي على حجية بعض الظنون فهو مقدم على بطلان الترجيح بلا مرجح
اى لا تصل النوبة الى حكم العقل بحجية كل ظن من باب بطلان الترجيح بلا مرجح
لورود دليل الترجيح على هذا الحكم من العقل واما لو لم يقم دليل قطعي على الحجية
بل قام دليل ظني فيصير الامر بالعكس اى حكم العقل بحجية كل ظن يصير واردا
على حكمه بحجية مظنون الاعتبار من جهة اجراء مقدمات دليل الانسداد في الظن
المجهول لان اجراء مقدمات الانسداد انما هو فرع الاهمال اى لو بقيت النتيجة
على اهمالها فنحتاج الى احرازها باجراء المقدمات ثانيا واما لو حكم العقل في رتبة
عدم وجود المرجح بحجية كل ظن فلا يبقى موضوع للمقدمات اصلا وبعبارة واضحة
في رتبة موضوع مقدمات الانسداد حكم العقل بحجية كل ظن ثابت فلا معنى لاجراء
المقدمات لانه لو لم ينسد باب العلم بالطريق لا معنى لاجراء المقدمات وانسداده
متوقف على عدم حكم العقل بحجية كل ظن من جهة بطلان الترجيح بلا مرجح ثم انه لو
اغمضنا عن ذلك وقلنا ان حكم العقل بالتعميم من جهة بطلان الترجيح بلا مرجح كما
انه محكوم بالدليل الخاص الدال على حجية مظنون الاعتبار كذلك محكوم باجراء
مقدمات الانسداد اى المرجح باجراء مقدمات الانسداد قطعي فهل يقتصر على
اجراء مقدمات الانسداد مرة او يجري مرارا وجهان والاقوى هو الاقتصار على
مرة واحدة بحيث لو لم تنتج حجية مظنون الاعتبار فنحكم بحجية كل ظن لبطلان الترجيح
بلا مرجح ولا نجريها ثالثا ورابعا وتوضيح ذلك ان اجراء المقدمات ثانيا الذي
اختاره المحقق النراقي من انه كما تقولون يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم
ولعدم كونه معلوما لنا يجب في تعيينه العمل بالظن كذا نقول بعد ما احرزنا حجية

الظن في الجملة وانسداد باب العلم به فيجب علينا في تعيين هذه المهملة الى العمل بالظن و
اما لاجراء المرجح القطعي فلو كان من جهة ما اختاره هذا المحقق فيجوز اجرائها مرارا
لانه لو اجرينا ها ثانيا ولم تنتج حجية مظنون الاعتبار لتعدد الظنون واختلافها فلا بد
من اجرائها ثالثا ورابعا الى ان ينتهي اما الى ظن واحد او ظنون متعددة لا تفاوت
بينها ولكنه عرفت انه لا تصل النوبة الى اجراء المقدمات ثانيا لان حكم العقل ببطلان
الترجيح بلا مرجح يخرج النتيجة عن الاهمال ولو كان من جهة اجراء المرجح القطعي
كما كان هذا هو مبنى التسليم فلو لم يجز المرجحية باجراء المقدمات ثانيا فلا وجه
لاجرائها ثالثا لان مقدار الذي يمكن تسليم المرجحية بتوسط اجراء المقدمات
هو اجرائها مرة واحدة لاجراء الطريق المجهول لانه لا يمكن ان يكون العقل متحيرا
في حكمه بالتعميم من جهة لبطلان الترجيح بلا مرجح ومتوقفا حتى يجيء ما يوجب ترجيحا
لبعض الظنون وبعبارة اخرى العقل بعد ما راى الظنون متساوية في
الاعتبار ولم يجد في الظن في الواقع الذي ظن اعتباره مزية على الظن بالواقع
الذي شك اعتباره فيحكم بحجية كليهما وعلى فرض ان يكون حكمه بحجية الكل معلقا
على عدم حكمه بحجية مظنون الاعتبار من جهة اجراء المقدمات في النتيجة المهملة فانما
يمكن التسليم لو انتجت المقدمات حجية مظنون الاعتبار واما لو لم تنتج الا
حجية ظن في الجملة فلا يعتني بهذه المقدمات ثانيا من اول الامر حتى يجري بها ثالثا
ورابعا لان لا مرء ان يكون العقل منتظرا حتى يتحقق ما يوجب التعيين فبناء
على صحة اجراء المقدمات ثانيا فالحق ما اختاره المصنف قده لا صاحب الكفاية
قده من اجرائها مرارا الى غير مختاره من عدم اعتبار وصول النتيجة لا بنفسها
ولا بطرقها الى المكلف فما اختاره من اجرائها مرارا صحيح الا انك عرفت ان
اصل

اصل المبنى غير صحيح لان معنى فرض الانسداد ولزوم العمل بالواقعيات على نحو اجراء
فلا بد ان يكون المجعول في هذا الحال مما يستقل به العقل اما ابتداء او بتوسط مقدمات
عقلية واساس تمامية المقدمات موقوف على لزوم وصول النتيجة الى المكلف اما
بنفسها او بطرقها والا لصح الايراد من اوراد على المقدمات بانها لا تنتج حجية الظن
بل لعله كانت الحجة غيره واختفي علينا وحاصل ما اختاره المصنف في تعيين القضية
المهملة بمطلق الظن باجراء مقدمات الانسداد ثانيا يرجع الى امور ثلثة الاول
ان يكون الظن الذي يثبت حجيته باجراء المقدمات ثانيا واحدا لا تعدد فيه كما اذا
صار الجزء المفيد للظن بالواقع الذي هو مظنون الاعتبار في حد ذاته مقطوع الاعتبار
من جهة قيام الشهرة وحدها على حجيته او قيام جميع الامارات على حجيته فانه لو ثبت حجية
الشهرة وحدها من اجراء المقدمات ثانيا او هي والاجماع المنقول والاولوية
وحصل من المجموع الظن بان الطريق المجعول المفيد للظن بالواقع هو الخبر فيصير
هو الحجة لا غير ولو كان اضعف الظنون بالنسبة الى الواقع لانه اذا انسد باب العلم
بالمجعول تعين الرجوع الى الظن الموجود في المسئلة والمفروض ان ما يوجب الظن
اما واحد او متعدد موافق وهذا في الحقيقة واحد ايضا فيكون هو المتبع الثاني ان
يتعدد الظنون التي تثبت حجيتها باجراء المقدمات ثانيا ولكن كل واحد منها قام على
حجية طريق غير ما قام عليه الآخر ولو كان كل واحد من هذه الطرق التي قامت الظنون
على انها هي المجعول وافية بمعظم الفقه وكان كل واحد من هذه الظنون القائمة متساوية
في الاعتبار لا تفاوت بينها فيلزم حجية جميع هذه الطرق التي قامت الامارات المتساوية
على كونها هي المجعول لان المفروض ان هذه الامارات القائمة متساوية فكلها حجة لبطلان
الترجيح بلا مرجح فاذا كانت كلها حجة وكلها قامت على حجية طريق غير ما قام عليه الآخر

فيجب الاخذ بالكل بعد بطلان التخيير فيعمل بكل ظن على الحكم الفرعي الثالث ان
يتعدد الظنون الثابتة حجيتها من اجراء المقدمات ثانيا وكانت متفاوتة في الاعتبار بان
يكون بعضها مظنون الاعتبار وبعضها مشكوك الاعتبار وبعضها موهوم وكل واحد
منها قام على حجيته طريق غير ما قام عليه الآخر ولكن كان الوافي بمعظم الفقه مجموع
اامارات ظنية متفاوتة الاعتبار على حجيتها لا جميعها ولا البعض معين منها فعلى المصنف
يلزم العمل يلزم العمل بكل ظن لان اختلاف الظنون القائمة في الاعتبار لا اثر لها
بعد الاحتياج الى جميعها ثم ان هيهنا طريق اخر لاحراز المجهول المجهول ذكره المصنف قبل
هذه الطرق الثلاثة وهو ما ذكرناه سابقا وهو ان يكون الظن القائم على حجية بعض
الظنون من المتيقن اعتباره على فرض الانسداد فعلى فرض كون النتيجة مهملة يمكن تعيينها
بهذا الظن المتيقن اعتباره كما اذا قام فرد من الخبر الصحيح الجامع لشرائط الحجية على
حجية مطلق الخبر الموثوق به ووجود هذا الخبر في الاخبار مما لا اشكال فيه ودلالته
على حجية كل موثوق به ايضا مما لا اشكال فيه كما تقدم في الاخبار الدالة على حجية الخبر
فان الخبر الذي يسئل عن جواز الاخذ عن يونس ابن عبد الرحمن والخبر الدال
على جواز اخذها عن العمري وابنه متيقن الحجية ودلالتها على حجية كل موثوق به واضحة
فعلى فرض عدم تمامية الادلة الخاصة لحجية الخبر الموثوق فدليل الانسداد دال على
حجيته فلو قلنا بان النتيجة مهملة فيتعين الحجة بالظن الحاصل من الخبر الموثوق به لقيام
متيقن الاعتبار على فرض الانسداد على حجيته فلو قلنا بان النتيجة مهملة فيتعين الحجة
بالظن الحاصل فلا تصل النوبة الى حكم العقل بحجية كل ظن من جهة بطلان الترجيح
بلا مرجح لقيام الدليل على حجية بعض الظنون نعم لو لم نقل بوجود المتيقن او لم يقم
المتيقن على حجية مطلق الموثوق به فهذا التعميم صحيح لانه لا تصل النوبة الى اجراء
المقدمات

الطرق التي ثالث ع

تام

والخبر الدال على جواز اخذ الاحكام عن شاكر يا بن ادم ع

٧٧

المقدمات ثانيا بل يحكم العقل بحجية مطلق ما يفيد الظن بالواقع ولو وصلت النوبة
الى الاجراء ثانيا فباجرائها مرة يتم الامر ويتعين النتيجة لان الظن القائم على حجية ظن متحد
لا تعدد فيه لان ما يفيد الظن هو الخبر لا سائر الامارات لان الاجماع المنقول على فرض
اماريته داخل في الاخبار ولذا قلنا ان النزاع فيه موضوعي ومنشأ البحث فيه انه هل يدل
ادلة حجية الخبر على حجيته لانه خبر عن حدس والشهرة والاولوية لا تفيدان الظن اصلا
فاحتمال تعدد الظنون وتفاوتها في الاعتبار وقيام كل منها على مقدار واف بمعظم
الفقه حتى نحتاج الى اجراء المقدمات ثالثا بعيد هذا كله في التعميم الاول وهو من
باب بطلان الترجيح بلا مرجح والتعميم الثاني ما سلكه صاحب الضوابط ومن تبعه و
اوردعليه المصنف بلا مزيد عليه الا ايراد واحد وهو ان دعوى العلم الاجمالي بمخالفة كثير
من ظواهر مظنون الاعتبار في مشكوك الاعتبار ثم دعوى العلم الاجمالي بمخالفة كثير من
ظواهر مشكوك الاعتبار في موهوم الاعتبار دعوى بلا برهان ولا يمكن القياس بباب
ظواهر الكتاب والسنة القطعية التي نعلم اجمالا بوجود المخصصات والمقيدات لها
في الاخبار الاحاد لانه مع الفارق فان منشأ العلم في مسئلة الكتاب والسنة وجدان
المخصص والمقيد كثيرا في الاخبار واين هذا مما ادعاه هذا المعمم والتعميم الثالث
ما اختاره شريف العلماء قده من انه يجب الاخذ بجميع ما يفيد الظن للعلم الاجمالي بان الشارع
نصب قسما منه وفيه انه لا نفهم معنى الاحتياط في الطرق لان الطريق لو كان مثبتا
للتكليف فوجوب العمل ليس الا من جهة الاحتياط في الفروع ولو كان نافيا فلا معنى
للاحتياط فيه الا انه يجب رفع اليد عنه بمقدار العسر لا العمل بالطرق النافية و
بالجملة لا يمكن ان يعارض الاحتياط في الاصول الاحتياط في الفروع فضلا عن ان
يقدم عليه وما اخترع سمعنا بها اصلا لانه لا يمكن ان يرفع اليد عن الاحتياط في ا

الذي من ع والالتزام عليه وهذا لا يمكن ان يعارض الاحتياط في الفروع نعم لو لزم العسر من الاحتياط فيما يجب صح

الفروع الا اذا لزم العسر فيرفع اليد عنه بمقداره او قام دليل خاص على حجية
ظن خاص واما لو لم يقم دليل عليه بل علمنا اجمالا بان احد الطرق مجعول فلا يمكن
الاخذ بالطرق النافية بحيث تجرى اصل البرائة مع احتمال الوجوب والحرمة لان
لان هذا الطريق لم يعلم حجية الامر الثالث في بيان كيفية خروج الظن الحاصل
من القياس بعد فرض حصول الظن منه وبعد شمول ادلة الناهية لمورده
لانسداد الصغرى فعلينا الا يسمع دعوى من يدعى عدم حصول الظن منه او عدم
حرمة العمل به في مورد الانسداد ومنشأ الاشكال فيه قد يقرر على وجه الكشف
وقد يقرر على وجه الحكومة اما على تقرير الكشف فيرد الاشكال لو قلنا بان النتيجة
حجية كل ظن من دون توقف على المعمم كما اوضحنا بيانه واجماله انه لو قلنا ببطلان
البرائة في كل مسئلة وبطلان الاحتياط كلية فلازمه حجية الظن في كل مسئلة فاذا
حصل الظن من القياس في مسئلة فيجب ان يكون حجة فعدم حجيته مع حجية كل
ظن في كل مسئلة متناقضان واما لو قلنا بان النتيجة مهملة واحتاج حجية كل
ظن الى احد المعممات فلا يرد اشكال اصلا لعدم جريان المعمم فيه بعد وجود الدليل
على حرمة العمل به فيكون التعميم بالنسبة الى ما عداه واما على تقرير الحكومة فيرد
انه كيف يكون الامتثال الظني مناطا للاطاعة والمعصية ومع ذلك نهى الشارع
العمل بالقياس مع حصول الظن منه لان كون المدار على الامتثال الظني معناه
ان العبد لا يجوز ان يتعدى عنه والشارع لا يجوز ان يرضى به فكيف جاز عدم
رضاه به في المقام ولا يخفى ان بهذا التقرير يتم الاشكال ولا يتوقف على ما
بنينا المصنف قده من انه لو جاز النهى عنه لجاز النهى من الامارات الاخر فلعله
نهى عنها واختفى علينا لان هذا الاشكال في حجية الظن على الانسداد غير وارد

اصلا على ما عرفت بيانه مرارا لان احتمال النهى كاحتمال جعل غير الظن حجة احتمال
يهدم اساس الانسداد ومجرد الاحتمال لا اثر له وفى الكفاية مع انه لا يحتمل لو كان ا
لظن الغير القياسى بمقدار ما يفي بالفقه لا ازيد نعم لو كان ازيد فلو احتمل النهى
عن ظن يؤخذ بما لا يحتمل النهى عنه وسيجئ ما فيه في الامر الآتى وبالجملة ليس منشأ
الاشكال احتمال النهى عن ظن اخر غير الظن القياسى بل التناقض لان لازم
الاكتفاء بالامتثال الظنى اكتفائه في كل مقام فعدم اكتفائه في مقام يناقض ا
لكلية وبعبارة اخرى العقل لا يفرق بين الاسباب المفيدة للظن ثم
لا يخفى ان الاشكال في المقام انما هو بعد الفراغ عن صحة النهى عن القياس في
الجملة واما الاشكال في اصل صحة النهى عنه فمندفع بما دفعنا به الاشكالات الواردة
في نصب الطرق لان الاشكال فيه بعينه تلك الاشكالات غاية الامر ان تلك
الاشكالات واردة في الامر وتلك في النهى فيقال مع ان القياس قد يصادف
الواقع كيف نهى عنه وان هو الا تناقض او تفويت المصلحة او الالقاء
في المفسدة والجواب فنقول يمكن ان يكون النهى عنه طريقيا اى
لما راى الشارع ان القياس في الشرعيات ليس كالقياس في العاديات
فان ملاكاتها غالبا متحدة بخلاف الشرعيات فانها غالبا تنشأ كل عن
ملاك غير ما ينشأ به الاخر كما يرشد اليه قضية ابان فنهى عنه الشارع و
يمكن ان يكون موضوعيا اى لما كان العمل به موجبا لمفسدة عظيمة وهو
سد باب الولاية والاستغناء عن الائمة عليهم السلام كما يرشد به قولهم
عليهم السلام ان ما يفسده اكثر مما يصلحه فنهى عنه الشارع وكيف كان بعد ا
لفراغ عن صحة النهى عنه في الجملة يقع الاشكال في كيفية خروج الظن ا

الحاصل من القياس في حال الانسداد بناء على ان النتيجة كلي كشفا او حكومة وقد اجيب
عنه باجوبة منها ما في الكفاية بان النهي عنه كالامر بطريق فكما انه لا وقع للاشكال في صحة
نصب طريق في هذا الحال فكذلك في النهي عنه طريق وحاصله ان حكم العقل او استكشافه
معلق على موضوعه وهو الانسداد فكما انه يصح الامر بالعمل بطريق لا يفيد الظن بالواقع
وينفتح به باب العلمي في المورد فكذلك يصح النهي عن العمل بما يفيد الظن بالواقع و
ينفتح باب العلم بالواقع لجريان الاصول فيه فلا يكون نهي الشارع عنه رافعا لحكم العقل
عن موضوعه بل به يرتفع موضوعه وفيه ان الاصول ولو كانت تنزيلية ليست
كالامارات ينفتح بها باب العلم بالواقعيات فلا يمكن ان تكون رافعة لموضوع حكم العقل
بل مرتبة جريانها متاخرة عن منع الشارع العمل بالقياس بمعنى انه بعد صحة المنع في ظرف
الانسداد تجري الاصول فبجريانها لا يرتفع الانسداد فلا يصح المنع فالحق في الجواب ان يقال
اما على تقرير الكشف فلان انتاج المقدمات لحجية كل ظن كان من جهة ابطال البراءة في
كل مسئلة وابطال الاحتياط كذلك ولا مانع من قيام الدليل على عدم بطلان الاصل في
مسئلة خاصة سواء كان منشأ بطلان الاصل هو الدليل الشرعي او العقلي اما الشرعي فواضح
لانه قابل للتخصيص واما العقلي فلان وجوب الموافقة القطعية الذي يستقل به العقل
المستلزم لبطلان البراءة او وجوب الفحص الذي يستقل به كان لتحصيل الامن من العقاب
فاذا اكتفى الشارع ببعض المحتملات ورخص في اجراء الاصل في بعض آخر فيقطع
بعدم العقاب فلا يستكشف العقل حجية الظن في هذا المورد ثم ان صحة ترخيص الشارع
في بعض الاطراف مفروغ عنه لان مرتبة حكم الظاهري محفوظة واما على تقرير الحكومة
فلان حكم العقل بتقديم الامتثال الظني على الوهمي ليس الا كحكمه بتقديم الامتثال الاجمالي على
الامتثال الظني وحكمه في كلا المقامين معلق على عدم حصول الامن من العقاب من قبل

الشارع

الشارع بترخيصه لبعض المحتملات وبعبارة اخرى حكم العقل بقبح تعدي العبد عن
الامتثال الظني واقتصاره على ما دونه كما كان معلقا على الانسداد كذلك كان معلقا على
عدم حصول الامن من العقاب فلو حصل فلا يحكم العقل بان الامتثال الظني هو المدار
في باب الاطاعة والمعصية كلية وبالجملة اصل الاشكال في الحقيقة لم يكن قابلا للذكر لانه
لو كان التصرف من قبل الشارع في اطراف العلوم بالاجمال مفروغا عنه فلا وقع
للاشكال اصلا واجاب استادنا دام ظله في الدورة السابقة عنه على الحكومة بان تفاوت
الاسباب بنظر العقل انما يصح في الاسباب المتعارفة عند العقلاء والظن القياسي
وان كان من الاسباب المتعارفة عندهم الا انه كذلك في امورهم التي تكون غالبا
تحت ملاك واحد واما في امورهم التي لا تكون تحت مناط واحد فلا يكون سببا
حتى عندهم فيكون عندهم كالرمل والجفر وبعد ما عرفوا ان الشارع جمع بين المتفرقات
وفرق بين المجتمعات وينبه عليه الفقه في الاخبار الناهية عن القياس كخبر ابان
فلا يكون سببا متعارفا في باب الامتثال الظني ولا يخفى حسن هذا الجواب ايضا وقلنا
هذه الجهة هي الموجبة للنهي الطريقي عن القياس فعلى هذا الجواب يندفع الاشكال
ولا يهمنا البحث عما افاده المصنف قده من الاجوبة مع ان الوجه السابع لا يتم
اصلا لان قياس الظن بالقطع مع الفارق وذكرنا سابقا انه لا يمكن ان يصير
الظن منجعلا ذاتيا في حال من الاحوال نعم تقديم الامتثال الظني على الامتثال الوهمي
منجعل ذاتا وهذا لا يرتبط بحجية الظن فلو ورد دليل على عدم جواز العمل بالظن
الحاصل من القياس فلا يقاس بالقطع فان النهي عن العمل بالقطع لا يتصور الا بان
يكون الشارع قطع نظره عن المقطوع وقيده بما اذا لم يحصل القطع من الوسواس
مثلا واما النهي عن العمل بالظن فيتصور من دون تقييد الواقع كما عرفت الامر الرابع

فيما اذا قام ظن من افراد مطلق الظن على حرمة العمل بحجيتها كما لو دل الخبر الواحد المفيد للظن فى نوعه على عدم حجية الشهرة لا على بقاء الشهرة تحت اصالة حرمة العمل بالظن فان هذا خارج عن محل البحث كما ان القياس ايضا كذلك لان محل البحث هو قيام الدليل القطعى بمعونة الانسداد على عدم حجية ظن بحيث لو لم يكن هذا الدليل الظنى المانع كان الممنوع مقطوع الحجية بدليل الانسداد ولو كان مشكوكا فى حد ذاته فالقياس خارج لانه مقطوع العدم من غير دليل الانسداد والعقاد الشهرة على عدم حجية الشهرة او الاجماع المنقول وبقائها تحت اصالة عدم الحجية خارج ايضا لانه لم يقم دليل على عدم حجيتهما فى طرف الانسداد ومجرد بقائهما تحت اصالة العدم لا ينفعهما عن الظن المانع ايضا فانه ايضا فى حد ذاته داخل تحت الاصل فحينئذ ينبغى جعل محل الاشكال بناء على الحكومة وبناء على الكشف ايضا بناء على حجية كل ظن فى كل مسئلة ابتداء من دون الاحتياج الى المعمم ثم لا يخفى ان النزاع كما يجرى بناء على حجية الظن مطلقا سواء تعلق بالفروع ام الاصول كذلك يجرى بناء على اختصاص النتيجة بالظن بالاصول لامكان كون المانع والممنوع كليهما من الاصول نعم بناء على اختصاص النتيجة بالظن بالفروع فالظن المانع ليس حجة دائما لانه جار دائما فى الاصول اذا عرفت ذلك فقد يجاب عن اصل الاشكال بسقوط ظن الممنوع بوجهين احدهما ما اختاره صاحب الكفاية اعلى الله مقامه بناء على ما اختاره فى ذيل بحث القياس بان كل ظن احتمل المنع عنه اذا كان غيره وافيا سقط عن الحجية اى لا يحكم العقل بكفاية الامتثال الظنى اذا احتمل المنع عن ظن فضلا عما ظن به وفيه ما لا يخفى فان منشأ حكم العقل بعدم كفاية الامتثال الظنى او عدم حجية الذى احتمل المنع عنه لو كان

كحجية

من جهة تنافى حجية كل ظن او الامتثال الظنى مع احتمال المنع من حيث المحتمل اى لا يجتمع حجية كل ظن بمقدمات الانسداد مع عدم حجية ظن واقعا فى نفس الامر فهذا غير صحيح لان عدم حجية الغير الواصلة كجعل الحجة الغير الواصلة لا ينافى بكلية النتيجة كما عرفت مرارا والا لبطل اساس انتاج حجية الظن ولو مهملة لانه يمكن ان يكون شيء آخر حجة غير الظن فلا ينافى عدم الحجية الواقعية بالحجية الفعلية كما لا ينافى العكس ولو كان من جهة تنافى نفس هذا الاحتمال مع حجية كل ظن اى مع وجود هذا الاحتمال وجدانا فى بعض الظنون لصير غيره مقطوع الاعتبار او مظنونه فيخرج هذا عن دائرة حكم العقل او المتكشف بالعقل فهذا ايضا غير صحيح اما مظنون الاعتبار فلا دليل على اعتباره واما صيرورة غيره مقطوعا فلا موجب له لان كلا منهما فى نظر العقل سيان وكذلك بناء على الكشف لان مجرد الاحتمال لا يخرج الامتثال الظنى عن كونه كذلك فما لم ينته الاحتمال او الظن الى حجة قطعية فوجوده وعدمه سيان وثانيهما قياس ظن الممنوع بالظن الحاصل من القياس اى من شرائط حجية الظن او تعين الامتثال الظنى ان لا يقوم قاطع على عدم حجيته او كفايته فكما لا تشمله نتيجة الانسداد الظن الحاصل من القياس كذلك لا تشمل الظن الحاصل من الممنوع لانه مما قام القاطع وهو الظن المانع على عدم حجيته ولا يقال كل منهما مما قام القاطع على حجيته فان دليل الانسداد يشمل كليهما لان الظن الممنوع لا يدل على عدم حجية الظن المانع بخلاف الظن المانع فان مؤديه عدم حجية الظن الممنوع فخروج الممنوع من باب التخصص كخروج الشك المسببى من افراد نقض اليقين بالشك.

وفيه ما لا يخفى لان صرف الحجية الى ما عدا الظن الممنوع انما يتم لو كان حجية المانع

من غير دليل الانسداد واما اذا كان حجية من دليل الانسداد فشمول دليل الانسداد لكليهما
على حد سواء وذلك لان كلا منهما فرد من الظن وليس بينهما تقدم رتبي كتقدم فردية
الحاكم على فردية المحكوم لان باب الحكومة كما فى تقديم الشك السببي او تقديم اصالة ا
لظهور فى طرف القرينة على اصالة الظهور فى ذى القرينة سواكانت قرينة متصلة
او منفصلة بين الفردين انما هو لتقدم رتبي لان شمول لا تنقض للشك السببي لا
يتوقف على مؤنة اصلا لانه فرد من العام فيشمله الحكم واما شمول لا تنقض للشك
المسببي معلق على عدم شموله للشك السببي لانه لو شمله يخرج الشك المسببي عن
نقض اليقين بالشك بل يصير بحكم التعبد نقضا باليقين وهذا بخلاف تقديم المسببي
فانه بلا موجب وهكذا فى باب تقديم كل حاكم على كل محكوم ولو كان دليل كل منهما دليلا
دليلا واحدا كقوله م لا تنقض او اصالة الظهور فان منشا التقديم ليس تشهيا بل
لما عرفت من ان المحكوم حيث انه حكم على تقدير والحاكم هادم لذلك التقدير فلا
يمكن ان يعارض المحكوم الحاكم حتى لو قيل بحجية الاصل المثبت لان من لوازم
شمول دليل العام للمحكوم وان كان عدم حجية الحاكم الا ان عدم حجية يتوقف
على شمول العام للمحكوم فى عرض شموله للحاكم وهذا بخلاف المقام فان مفاد
الظن المانع وان كان عدم حجية الممنوع بخلاف الممنوع الا انه ليس جهة لتقييد
مفاد الفرد ومدلوله بل شمول العام للفرد وعدم شموله وحجية الظن بدليل ا
لانسداد لا يختص بظن دون ظن ولا يتوقف فردية الظن الممنوع على
عدم شمول دليل الانسداد للظن المانع ولا بد من حصول الظن من الممنوع
على عدم شمول الدليل للظن الحاصل من المانع وبعبارة اخرى لو توقف
شمول العام لفرد على عدم شموله لفرد متيقن الفردية لكان اللازم عدم
شموله واما لو كان كل من الفردين من جهة الفردية متساويين ومن جهة
شمول

شمول العام لهما ايضا متساويين فلا وجه لتقديم احدهما على الاخر من دون مرجح هذا
مضافا بانه قد يكون المانع والممنوع من جنس واحد كما لو انعقد الشهرة على عدم حجية
الشهرة فانه لا يمكن الالتزام بحجية المانع دون الممنوع لان من حجية المانع يلزم من
وجودها عدمها فاللازم فى هذا القسم الاخذ بالممنوع فعلينا فمقتضى القاعدة تساقط
الظنين لو لم يكن بينهما ترجيح بحسب المرتبة واما لو كان احدهما اطمينانى والآخر لا يكون
كذلك فالاطمينانى مقدم ثم فى مورد التساوى لو كان الممنوع فى الفروع فبناء على
ما عرفت من ان الامتثال الظنى يتوقف على الاحتياط فى المشكوكات بناء على ا
لحكومة فلا بد من الاحتياط سواء كان الظن الممنوع على عدم التكليف ام كان
على التكليف لما عرفت من ان النتيجة هى حجية الظن بالطريق والواقع كليهما
فاذا قام ما ظن حجية على حرمة العمل على ظن قام على التكليف او عدمه فيتعارض
ثبوت التكليف او عدمه مع ما يدل على الامن من العقوبة او عدم الامن و
هكذا على الكشف بناء على كون النتيجة هى حجية كل ظن فيتبع قطعا ويرجع
الى القواعد وهى الاصل فى المسئلة خاتمة هل الظن الذى لم يقم على حجية
ولا على عدم حجية دليل يمكن ان يجبر به ما هو موضوع الحجة او وصف الحجة
وهل يمكن ان يوهن الحجة وهل يمكن ان يرجح به احدى الحجتين فيه تفصيل
ومما عنونا به موضوع البحث يخرج الظن المعتبر والظن القياسى فمثل
الظن القياسى لا يعتنى به اصلا ومثاله فى الادلة مثال الربا فى العبادات
لا يصح اعماله فى الادلة بوجه من الوجوه اصلا اذا عرفت ذلك فالكلام
يقع من جهات الاولى فى احراز الحجة بالظن وهو على قسمين الاول
ما يحرز به الظهور كالظن الحاصل من قول اللغوى والثانى ما يحرز به ا

كما تقدم نظيره فى حجية الخبر قلنا ان دليل الحجة لا يشمل خبرا لسيد والا يلزم من وجودها عدمها صح

موضوع

الصدور كالظن الحاصل من قول الرجالي فبناء على حجية قول اللغوي ولا الرجالي كما
عرفت في ادلة حجية الخبر الواحد لان قولهما لا داخل في موضوع الشهادة ولا في موضوع
الخبر الواحد وعدم حجية الظن المطلق حتى يكونا حجة فيما اذا افيد الظن بالحكم الفرعي
الكلي يقع البحث في انه هل يترتب عليهما اثر او لا يترتب اصلا والحق هو التفصيل
بينهما فيترتب على الرجالي دون اللغوي وذلك لان الحجة هو الخبر الظاهر الموثوق
الصدور فاذا كان اللفظ ظاهرا في معنى وكان موثوق الصدور وكان موثوق
الصدور فهو حجة لان بناء العقلاء على حجية الظواهر وقام الدليل على حجية مطلق
موثوق الصدور سواء كان من جهة وثاقة الراوي او الوثوق بصدور المروي
واما اذا لم يكن اللفظ ظاهرا فلا دليل على حجية قول اللغوي القائل بان اللفظ
موضوع لكذا وان حصل من قوله الظن بالظهور لان اللفظ المنعقد ظهوره
حجة لا الظن بانه ظاهر وهذا بخلاف الظن بالصدور الحاصل من قول الرجالي
فان قوله في حد ذاته وان لم يكن حجة الا ان به يحرز الحجة فيؤثر في احراز
الجهة الثانية في انجبار ضعف الادلة او السند بهذه الظنون اي احراز
وصف الحجية بها والحق في هذه الجهة ايضا التفصيل بين انجبار ضعف
الدلالة بالظن والسند به ففي الاول لا اثر للظن اصلا بخلاف الثاني
لما عرفت ان الحجة هو الظاهر المنعقد ظهوره فاذا لم يكن اللفظ في
حد ذاته ظاهرا لكفهوم الوصف فلا يجدي الظن بمراد الشارع من
امارة خارجية غير معتبرة لان استعمال الالفاظ في المعاني عبارة عن
القاء المعاني خارجا لان اللفظ نحو وجود من المعنى فاذا لم يكن اللفظ
ملقيا معنى في الخارج فانضمام ظن خارجي لا يؤثر ولا يتم به وصف ا
لحجة

الوصف الحجة واما جبر ضعف السند بالظن فلا محذور فيه لان به يجبر الضعف لان الظن
الخارجي يوجب الوثوق بصدور مضمون الخبر خارجا فيؤخذ به ثم العمدة في ما يوجب قوة
السند هو الشهرة فلابد من التكلم فيها فنقول الشهرة على اقسام الشهرة الروائية بان يكون
خبر ضعيف مشهورا رواية بين اصحاب الحديث والشهرة الفتوائية الاستنادية بان يكون
خبر ضعيف مستند الفتوى المشهور بان علم استنادهم اليه والشهرة الفتوائية التطابقية
بان يكون هنا خبر ضعيف وفتوى من المشهور مطابقا لمضمون هذا الخبر ولا اشكال في
ان قسمين الاولين موجبان لجبر ضعف السند اما الشهرة الروائية لانه لو لم يكن هذا
الخبر صادرا من المعصوم م لما اورده اصحاب الاصول في اصلهم او اصحاب الكتب في
كتابهم فمن جهة شهرة رواية يثق الشخص لصدورها واما الشهرة الفتوائية الاستنادي
لان جعل المفتي هذا الخبر مستند الفتواهم يكشف عن تبينهم صدور الخبر لغم يشترط في
الشهرة ان تكون قدمائية لانهم قدهم متمكنون من التبين دون المتاخرين واما
التطابقية فلا تكشف عن صدور الخبر اصلا لان مجرد مطابقة مضمون الخبر مع فتوى
جماعة مع عدم العلم بان فتواهم مستند اليه او علم عدمه لا يكشف عن صدور الخبر وهذا
لا اشكال فيه انما الاشكال في تميز القسمين الاخيرين واحراز الاستناد وعدمه وهذا انما
في فتوى القدماء متميز فان دأبهم جعل الفتوى عنوان الباب ثم الاستدلال به بالاخبار
فيكشف هذا من ان فتواهم مستندة بهذه الاخبار التي يذكرونها في ذيل العنوان واما
المتاخرون فهم غالبا كتبهم الاستدلالية غير كتبهم الفتوائية الا انه لو لم نجد لفتواهم مستندا الا
اصلا ولا قاعدة فمن حيث علمنا بانهم في الامور التعبدية التي لا تدخل تحت قاعدة ولا
اصل لا يفتون من دون مدرك ودليل فنستكشف ان فتواهم مستند بهذا الخبر مثلا المشهور

في خيار العيب لفتوى بالتخيير بين الرد واخذ الارش مع ان الاخبار الواردة في المسئلة
دالة على الترتيب اي لو لم يكن الرد يتعين الارش نعم في الفقه الرضوي ما يدل على التخيير
ولا يمكن جعل التخيير من باب القواعد العامة فلابد ان يكون مستندهم هذا الخبر فيقوى هذا
الخبر بل الكتاب كله وهكذا في مسئلة اكتفاء المستحاضة التي اغتسلت لصلوة الليل بهذا
الغسل وعدم وجوب الاعادة عليها لصلوة الفجر اذا لم يتحقق بينها وبين صلوة الليل فاصلة
وان كانت الاستحاضة كثيرة مع ان المدرك لهذه الفتوى ليس الا خبرا ضعيفا ولا يمكن
ان يكون قاعدة من القواعد الثابتة في وهن الدلالة او السند بهذه الظنون والحق
هو التفصيل ايضا اي لا يوهن الظهور بمخالفة المشهور لما عرفت في اول الكتاب من
ان ظهور الالفاظ لم يتقيد بعدم الظن على الخلاف واما السند فالشهرة على الخلاف
ليضر بحجيته لما عرفت من ان المناط في حجية الوثوق لصدوره لبيان حكم الله الواقعي
نعم يعتبر في صيرورة فتوى المشهور على الخلاف موهنا قيود ثلثة احدها كون المعرضين
هم القدماء لا المتاخرين ثانيها كون الخبر بمرائ ومسمع منهم لا ما وجد بعد طبقتهم وفي
غير عصرهم كالاشعثيات ودعائم الاسلام والفقه الرضوي وثالثها ان لا يكون منشاء
الفتوى على الخلاف الاختلاف في رجال الخبر اما للاختلاف في اشخاصهم كابن سنان
المردد بين الاب والابن وابا بصير المردد بين من هو موثق وضعيف او لاختلاف
في وثاقة الراوي مع كونه لشخص معلوما لان لوجود احد هذه القيود لا يتحقق موضوع
الاعراض او لا يوثق باعراض المتاخرين لا الاول والخبر الذي لم يعثر عليه القدماء لا يتحقق
موضوع الاعراض عنه كما انه لا يوثق باعراضهم اذا كان منشاؤه تخيل كون الراوي هو
الضعيف مع اطلاعنا بانه الموثق ثم انه لا يخفى انه لا يتحقق الاعراض في العام بالنسبة
الى بعض مدلوله لان السند لا يتبعض بالنسبة الى حكم واحد ولو كان هذا الحكم عاما
انحلاليا وسيجئ الاشارة اليه في باب التعادل انتهى نعم لو كان السند مشتملا على

قضيتين

البحث الاول اذا اجتمع عنوانان ايجادا و وجودا و تعلق باحدهما الامر و با
الآخر النهي فهل يقتضي تعلق احدهما بعين ما تعلق به الآخر ام لا و قبل الخوض
في المقصود لابد من رسم ايضاح واضح و هو ان النزاع في المقام ليس في ا
لكبرى كما يتوهم من عنوان البحث في كلام جماعة و هو قولهم في البحث عن اجتماع
الامر والنهي فان هذا النزاع بعد الفراغ عن تضاد الاحكام باسرها حتى من
اجتماع الحرمة و الاباحة و لذا يكون مثل اكرم عالما و لاتكرم الفاسق في ا
لعالم الفاسق من باب التعارض كما في الشموليين مثل اكرم العالم و لاتكرم ا
لفاسق فالنزاع هنا في تعلق احد الخطابين بعين ما تعلق به الآخر و عدمه و مع
عدم التعلق كذلك يقع نزاع آخر بين المشهور و المحقق الكركي بانه هل يكفي المندوحة
في رفع تعلق التكليف بغير المقدور او لا يكفي بل يعتبر القدرة في جميع الافراد
و الفرد المزاحم مع الغصب غير مقدور شرعا فليس بمامور به فالبحث في المقام
يقع من جهتين الاولى في كفاية تعدد الجهة و عدمها الثانية في كفاية المندوحة
و عدمها و توضيح الجهة الاولى يتوقف على رسم امور الاول ان المسألة ليست
مسألة كلامية و لا من المبادي التصديقية و لا المبادي الاحكامية للمسألة ا
لاصولية بل مسألة عقلية ملازمة اصولية و ذلك لان المسألة الاصولية هي ا
لكبريات التي بانضمام الصغريات اليها يستنبط الحكم الفرعي و مسألتنا هذه
كذلك فلا وجه لعدها من المبادي مع ان النزاع ليس في الكبرى و في امكان
اجتماع الحكمين و لو بالاطلاق في متعلق واحد و امتناعه حتى تعد من المسائل ا
لكلامية و تذكر في الاصول لانها من مبادئها الاحكامية و اما كونها عقلية لا لفظية
لعدم اختصاص النزاع بالحكمين المستفادين من الالفاظ فذكرها في مباحث ا

الالفاظ انما هو لكون استفادة اغلب الاحكام منها واما كونها ملازمة لاعقلية
مستقلة فلوضوح انها مسئلة الفقه ومقدمة الواجب ليست من باب الحسن
القبح بل من لوازم الحكم غاية الامر انها من باب لوازم حكمين واقتضاء الامر بالشئ
النهي عن الضد ووجوب المقدمة من لوازم حكم واحد ثم انه ظهر انه لامجال
لتوهم التفصيل في الامتناع والجواز بالعرف والعقل لانها عقلية وليست الكان
مستفادة من الالفاظ حتى يكون نظر العرف متبعا فيها الثاني ان اختلاف ا
لمتصورات والمفاهيم لايجدى في الباب شيئا لان المفاهيم وهي المدركات
العقلانية ليست متعلقا للاحكام بانفسها بل متعلقاتها هي المعنونات والحكايات
والمفاهيم آليات ومرائي فاختلاف المفاهيم لايوجب اجتماع الحكمين في موضوع
اذا لم يكن هو متعددا وبالجملة متعلق الحكم هو الكلي الطبيعي لا المدرك العقلاني
الثالث ان العناوين على قسمين متاصلات ومنتزعات والمتاصل ما كان…
بحذائه وازائه شئ في الخارج والمراد بالخارج هنا اعم من عالم العين والاعتبار
فالاول كالانسان والثاني كالملكية والزوجية الحاصلة بين الزوج والزوجة
والمنتزع ما لم يكن بازائه شئ بل كان لمنشاء انتزاعه سواء كان منشاء انتزاعه…
عينيا او اعتباريا كالزوجية المنتزعة من جوهرين والمنتزعة من زوجين زوجية
وقد يعبر عن العنوان المتاصل بما له صدق وانطباق على معنونه وكل من
المتاصل والمنتزع بما هو حاك ومرآت قابل لتعلق الامر والنهي به ثم ان
بين كل عنوان وعنوان اخر بلحاظ معنونهما يتحقق النسب الاربع ولاشبهة
ان العنوانين اللذين بينهما عموم من وجه لهما جهة مغايرة وجهة اتحاد فانه
لو لم يكن بين معنونهما جهة افتراق لم يمكن صدق عنوانين كذلك عليهما وبعبارة اخرى

المعنون

المعنون الواحد من جميع الجهات لايمكن ان يكون له عنوانان مختلفان ولايقاس
بالواجب تبارك وتعالى لان جميع صفاته الكمالية راجعة الى العلم والقدرة
وهما فيه بمعنى واحد لان كمال العلم واعلى مرتبته المقولة بالتشكيك هو العلم
الحضوري وهو احاطة العالم بذات معلومه واحاطته به كمال استيلائه عليه
الذي هو عين القدرة وبالجملة ما للتراب ورب الارباب فما كان قابلا لادراكنا
في صفاته عز اسمه هو هذا المقدار وهذا لايوجب تعدد الوجه حتى يقال لا
يوجب تعدد الوجه تعدد المعنون ولانتكلم به وحدته فالاولى السكوت عن كيفية
انطباق العناوين وصدقها عليه عز اسمه وجل ثنائه والتكلم في صفات الخلق و
عناوينهم ونرى بالعيان انه لو لم يكن للانسان جهة علم وفسق لايمكن انطباق ا
لعالم والفاسق عليه ولو لم يكن جهة الفسق غير جهة العلم لكان بين الوصفين تلازما
دائميا فصدق العالم على غير الفاسق والفاسق على غير العالم يكشف عن مغايرة
بين العنوانين والمغايرة ناشئة عن مغايرة معنونهما لامحالة الرابع ان ا
لعنوانين المجتمعين في واحد اما ذاتيان كالحيوانية والناطقية او عرضيان
كالحلاوة والبياض المجتمعان في السكر او احدهما ذاتي والآخر عرضي كالقيام
وكل من العنوانين في هذه الاقسام له جهة اللابشرطية وله جهة لبشرط اللائية اي لو
لوحظا لابشرط عما يتحد به الذي هو معنى الاشتقاق في المشتق فكل عنوان قابل
للحمل على الآخر وكل منهما على المعنون بهما كالجنس على الفصل والفصل على الجنس
وكليهما على الانسان ويمكن حمل الحلو على الابيض ولو لوحظا بشرط لا عما يتحد
به الذي هو معنى مبدء الاشتقاق فلا يصلان للحمل كلحاظ الهيولى والصورة وا
لحلاوة والبياض ثم ان هذين العنوانين لو لوحظ بجهة انفسهما فهما جهتان

تقييديتان ولو لوحظا بجهة عروضهما او انطباقهما على الوجه بهذين الجهتين والمعنون
بهذين العنوانين فهما تعليليتان اى لو لوحظ نفس الحيوانية او الناطقية او نفس الحلاوة
والبياض فهما جهتان متغايرتان وعنوانان مختلفان ولو لوحظ الموجه بالجهتين وهو
الانسان فهما تعليليتان اى عروضهما علة لصدق الحيوانية والناطقية على الانسان
وعمدة النزاع فى مسئلتنا هذه انه هل متعلق التكليف نفس الجهة او الموجه بها
اى كما لا اشكال فى ان الجهتين بالنسبة الى الفاعل تعليليتان والمكلف شخص واحد
متصف بعنوانين فهل كذلك بالنسبة الى الفعل الصادر منه وهو الحركة فى المقام
التى هى الحالة الواحدة المتصفة بوصفين فيكون متعلق الامر والنهى هى الحالة ا
لشخصية والجهتان تعليليتان اوليس كذلك بل متعلقهما نفس الجهتين اللتين هما بانفسهما
تقييديتان ومتغايرتان الخامس ان اجتماع العنوانين تارة على نحو التلازم
كاستقبال القبلة واستدبار الجدى فى العراق واخرى على نحو التركيب والا
جتماع التركيبى على قسمين انضمامى واتحادى اما المتلازمان فهما مختلفان بالهوية
والوجود بحيث يمكن الاشارة الحسية الى كليهما غاية الامر لا ينفكان فى الخارج
فصارا كذى حقوين واما الانضمامى فكتركيب المادة والصورة فهما بانفسهما
كالمنضمين وان لم يمكن الاشارة الحسية اليهما الا انهما ماهيتان متغايرتان
وفى عالم الايجاد والوجود منضمان ومختلطان هذا حال الذاتيين وكذا العرضين
والذاتى والعرضى فان حلاوة السكر وان لم يكن ممتازة عن بياضها ولا يمكن
الاشارة الحسية بتشخصها الا انها متغايرة بالهوية عن البياض نعم فى عالم الايجاد
موجودان فى وجود واحد وكل منهما من مشخصات الآخر وحدوده واما الاتحادى
فكتركيب الجنس والفصل فان الجنس عين الفصل والفصل عين الجنس وا

لان

الانسان هو الحيوان وهو الناطق والسكر هو الحلو وهو الابيض والنزاع فى مسئلتنا هذه
ان متعلق التكليفين اللذين هما من باب الاجتماع التركيبى هل هى من باب الانضمامى
حتى يكون كباب التلازم فيختلف متعلق الامر والنهى او من باب الاتحادى حتى
يكون من باب اكرم العالم ولا تكرم الفاسق الذى يتحد متعلق التكليف فيه
لاعتبار الذات فى متعلق الامر والنهى اى موضوع التكليف الامرى هو العالم
الذى هو بشخصه موضوع التكليف النهيى ولذا يصير مسئلة اكرم العالم و
لا تكرم الفاسق فى مادة الاجتماع من باب التعارض ولا يخفى ان كون التركيب
انضماميا او اتحاديا يرجع الى ان متعلق التكليف نفس الجهتين او الموجه بهما
فلا تغفل السادس قد يبتنى مسئلة جواز الاجتماع وامتناعه على اصالة الماهية
او الوجود واخرى يبتنى على تعلق الاحكام بالطبايع او الافراد وهذا على
وجهين فقد يقال ان الجواز والامتناع يبتنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع
واما على القول بتعلقها بالافراد فيمتنع قطعا وقد يقال ان الجواز مبنى على القول
بالطبايع فعليه يجوز قطعا والامتناع مبنى على القول بالافراد فعليه يمتنع قطعا
ولكنه بعد ما عرفت ان روح النزاع مبنى على ان متعلق الاحكام هى نفس ا
لجهتين او الموجه بهما ليظهر لك ان النزاع لا يبتنى على اصالة الوجود او الماهية
لان الجهتين متغايرتان ماهيتان او وجودان كلك والموجه بهما امر واحد كان
الاصل الوجود او الماهية نعم الاشكال فى ابتنائه على مسئلة تعلق الحكم بالطبايع
او الافراد فنقول لو قيل بابتناء تلك المسئلة على وجود الكلى الطبيعى وعدمه
فنزاع مسئلتنا هذه لا يبتنى على النزاع فى تلك المسئلة لانه لو قيل بتعلق الاحكام
بالطبايع لانها بانفسها موجودة او بالافراد لان وجود الطبيعى بعين وجود..

اشخاصه والا هو منتزع عن الاشخاص فلو قيل بان الجهتين متعلقان للتكاليف فيجوز الاجتماع
لانهما كانتا طبيعتين موجودتين او فردين موجودين ولو قيل بان الموجه متعلق للتكليف
فيمتنع لانه واحد كان فردا واحدا او طبيعة واحدة واما لو قيل فى تلك المسئلة بعدم
ابتناء نزاع تعلق الاحكام بالطبايع والافراد على وجود الطبيعى وعدمه بل النزاع فيها
بعد الفراغ عن وجود الكلى الطبيعى بنفسه لابمعنى وجوده بوجود اشخاصه فالنزاع فى
مسئلتنا هذه لامحالة يبتنى على ذاك لانه لامعنى للقول بتعلق الاحكام بالافراد مع ا
لقول بوجود الكلى الطبيعى الاكون لوازم الفردية ومشخصات الوجود داخلة فى ا
لمطلوب فاذا دخلت تحت الطلب فلا محالة يمتنع الاجتماع لانه لو كان الفرد متعلقا
للتكليف مع الخصوصية فالخصوصيتان وان كانتا متباينتين الا انهما حيث كانت
كل واحدة منهما من مشخصات الاخرى اى من لوازم الوجود لهذا الفرد لا المشخص
الاصطلاحى فان العرض لايمكن ان يكون مشخصا لعرض اخر الا اذا كانا طوليين كا
لحركة والسرعة او البطوء وكيف كان فبالاخرة يتعلق كل من الامر والنهى بكلتا
الخصوصيتين وبعبارة واضحة لو قلنا بان متعلق الامر الحلاوة ومتعلق النهى البياض
لا الموجه بهما الا ان الحلاوة وان كانت متغايرة مع البياض الا ان البياض حيث
انه من مشخصات الحلاوة فالامر بالحلاوة امر بمشخصاتها التى منها البياض فالبياض
يدخل تحت الامر وهكذا فى طرف النهى اى النهى لو تعلق بالبياض وفرض ان
الحلاوة من مشخصاته فالحلاوة داخلة تحت المطلوب فيتعلق بها النهى فاجتمع
كل من الامر والنهى فى الحلاوة والبياض لامحالة واما لو قلنا بتعلق الاحكام بالطبايع
والمشخصات خارجة عن المطلوب فلا يمتنع الاجتماع الا اذا قلنا بان الموجه بالجهتين
متعلق للتكليف دون الجهتين ثم ان دخول المشخصات تحت الطلب وعدمه

وان كان خارجا عن البحث الا انه حيث لم نحققه فى باب تعلق الاحكام بالطبايع
او الافراد فلا باس بالاشارة اليه اجمالا فنقول لاشبهة ان كل فاعل ذى شعور ومريد
مختار لايتعلق غرضه غالبا الا بنفس الطبيعة ولا نظر له الا اليها من دون نظر الى
خصوصياتها الى رجية والتشخصات الفردية ولو تعلق غرضه احيانا بخصوصية خاصة
فهى مطلوب مستقل فى قبال اصل الطبيعة بل لايمكن ارادة جميع الخصوصيات بنحو العموم
لان لوازم الفردية غير محصورة وبنحو البدلية اى ارادة خصوصية واحدة بنحو الابهام
كاحدى الخصوصيات لا توجب تخصيص الطبيعة بخصوصية لان ضم الكلى الى الكلى لا
يوجب تشخصه فكيف يعقل تعلق الارادة بالخصوصيات فاذا كان هذا حال الفا
عل فكيف بالامر بالخصوصية لان كل ما لايمكن ان يتعلق ارادة الفاعلى لايمكن ان
يتعلق به ارادة الآمرى نعم لو قيل بتعلق الارادة بها بنحو تعلق الامر التخييرى بالخصال
بمعنى ان للخصوصيات مدخلية فى الاغراض المتعلقة بالطبايع ولكن لدخل احديها
فى الملاك على سبيل التخيير لا احدها معينا ولا جميعها كذلك فله وجه الا انه يلزم منها
عليه ان مثل الصلوة التى هى بالنسبة الى افرادها الطولية والعرضية تخيير عقلى يكون
تخييرا شرعيا بالنسبة الى خصوصية كل فرد وهذا مع انه لا دليل عليه يلزم جعل ا
لتخيير الشرعى بلا ملاك لان احدى الخصوصيات قهرا توجد مع الفرد فلا موجب
للامر بها تخييرا وبالجملة لايقاس اللوازم الفردية بمسئلة المقدمة فانها تبع ارادة
ذى المقدمة مرادة حيث انها ملتفت اليها ومترشح ارادتها من ارادته وهذا
بخلاف اللوازم الفردية التى لايشعر الفاعل بلزومها فضلا عن ارادتها مع انه مع
الالتفات اليها لايحتاج ارادة الفرد الى ارادتها لتحققها بنفسها قهرا وهذا بخلاف
المقدمة فانها لاتتحقق من ارادة ذيها قهرا بل فى مقام الايجاد مقدمة على وجود

ذيها واين هذا من اللوازمات والمشخصات فتم جيدا السابع انه جعل فی الكفاية
محل النزاع فی المسئلة فيما كان مناط كل واحد من متعلقی الايجاب والتحريم موجودا مطلقا
حتی فی مورد التصادق واما لو لم يكن فی مقام الثبوت الامناط احد الحكمين فلا يكون
من هذا الباب وذكر فی تحت هذا العنوان الذی هو ثامن الامور امورا ثلثة الاول
ما ذكرناه الثانی ان فی مقام الاثبات اذا احرز ان كلا المقتضين غير موجودين
فالروايتان الدالتان علی الحكمين متعارضتان فيجب اعمال مرجحات باب التعارض
والا يجب اعمال مرجحات باب التزاحم الا اذا كان كل من الروايتين متكفلا للحكم ا
لفعلی فيقع بينهما التعارض ايضا وهو ثالث الامور وبالجملة فی مقام الثبوت النزاع
فی المسئلة مبنی علی ثبوت المقتضی لكلا الحكمين وفی مقام الاثبات لو كان الخبران
فی مقام بيان الحكم الاقتضائی فيجب اعمال مرجحات التزاحم ولو كانا فی مقام بيان
الحكم الفعلی فيجب اعمال مرجحات باب التعارض ولا يخفی ما فيه اما فی الامر الاول
فلانه لو كان مراده قده من ثبوت المناط فی كلا الحكمين يعنی انه يشترط فی مسئلة الاجتماع
ان يكون العنوان الذی اخذ متعلقا لكل من الايجاب والتحريم باقيا علی حاله وغير
مقيد بالاخر لكان الامر كما ذكره قده لان مفروض النزاع انما هو علی عدم تقييد
الصلوة باباحة المكان ای لم يؤخذ الغصب مانعا او الاباحة شرطا كما اخذ غير المأ
كولية مانعا وكذا لم يقيد الغصب بالصلوة ولم يجعل حرمته فی غير مورد الصلوة و
لكن ليس مراده من ثبوت المناط الا ثبوت المقتضی ولا يخفی ان مسئلة الاجتماع
لا يبتنی علی مذهب المشهور من العدلية بل يجری النزاع علی مذهب الاشاعرة
وبعض العدلية المكتفی بالمصلحة فی نفس الحكم ثم لا يخفی ان فی مقام الثبوت جعل
الحكم علی طبق المقتضی المعبر عنه فی اصطلاحه قده بالحكم الانشائی تارة والقانونی

كلام علی الكفاية

اخرى

اخرى فی مقابل الحكم الفعلی مما لا نتعقله اذ لا يمكن ان يكون موضوع الحكم فی عالم
اللب مهملا لاسيما اذا كان الجاعل عالما بالعواقب فجعل الحرمة للكذب المهمل مع
قطع النظر عن طرو الطوارئ لا يعقل بالنسبة الی الحكيم حتی ينشأ فی مقام ا
لاثبات الحكم علی هذا الموضوع المهمل بل فی عالم الثبوت الموضوع اما هو الكذب
المطلق او المضر وبالجملة الحكم الاقتضائی لا يصح بأسره حتی يكون موضوعا للبحث
فی المقام وعلی فرض امكانه فجعل هذا الحكم مع انه فی مقام الفعلية يضيق موضوعه
او يوسع لغو لا يصح صدوره من الحكيم لامكان جعله علی طبق ما يصير فعليا فليس
الاقتضائی بهذا المعنی من مراتب الحكم اصلا وليس الحكم الانشائی علی طبق ا
لمقتضی مقابلا للفعلی لان السالبة بانتفاء الموضوع نعم الانشائی بمعنی انه ثانی
مقابل للفعلی ولكن لا بهذا المعنی بل بنحو جعل الاحكام علی طبق القضايا الحقيقية
لمقدرة لوجودات موضوعاتها كقوله عز اسمه مثلا البالغ العاقل يجب عليه الصلوة
فان الحكم قبل البلوغ والعقل شأنی وفعليته لوجود شرطه وموضوعه ولكن فی
عالم الثبوت الحكم مختص بالبالغ العاقل وفی عالم الانشاء ايضا انشاء للبالغ
العاقل ولو استفيد قيد البلوغ والعقل من دليل آخر واما فی الامر الثانی وا
لثالث فنحن استوفينا البحث فيهما فی باب التزاحم واجماله ان الفرق بين ا
لتعارض والتزاحم ليس بثبوت المقتضيين فی التزاحم وعدم ثبوتهما فی باب
التعارض لان كل حكم كاشف عن ملاكه بل الفرق بينهما ان الحكمين اذا امتنعا
فی نفس الامر جعلا فهما متعارضان واذا امتنعا فی مقام الفعلية فهما متزاحمان
ثم ان مرجحات الاقتضائی يكون مرجحا فی اصل الجعل لا فی باب التزاحم يعنی ان
الطبيب اذا رای فی الفلوس مصلحة للصدر ومفسدة للراس فيجب ان يرا

فى مقام الجعل اقوى الملاكين واما تزاحم الحكمين فى مقام الفعلية مع تمامية ا
لملاك لكليهما فترجيح احدهما ليس الا للاهمية مع تمامية ملاك المهم للجعل ولذا
فى غير موارد التزاحم يجب الاتيان به وبالجملة فى مقام الاثبات البيضم لا يمكن ان
يكون حكم متكفلا للاقتضاء وحكم اخر متكفلا للفعلية نعم قد يكون الخطاب فى غير مقام
البيان اصلا وقد يكون فى مقام البيان بالنسبة الى بعض القيود دون الاخر..
لاتكاله على الادلة المنفصلة وقد يكون فى مقام بيان تمام القيود فيجب ذكر ماله
دخل فى متعلق غرضه او موضوعه فقد يجيد البنا من ان محل النزاع انما هو
فيما لو كان بين نفس العنوانين اللذين باحدهما تعلق الامر وبالاخر النهى عموم
من وجه كالصلوة والغصب لا فيما لو كان بين متعلقى المتعلقين عموم من وجه فنحو
اكرم العالم ولا تكرم الفاسق داخل فى باب التعارض وذلك لما عرفت ان
محل النزاع صغروى لا كبروى اى النزاع راجع الى ان نفس الجهتين اللتين
هما تقييديتان متعلقان للامر والنهى او الموجه بهما الذى هو مجمع الجهتين اللتين
هما بالنسبة اليه تعليليتان متعلق بهما فالنزاع راجع الى ان تركيب الجهتين...
اتحادى حتى يكون المقام من صغريات باب التعارض حتى يمتنع الحكمان او انضمامى
حتى يكون من باب التلازم وهذا لا يجرى فى مسئلة اكرم العالم ولا تكرم الفاسق
لان متعلق الاكرام فى كلا الخطابين اخذ الذات فيه فالجهتان لا محالة تعليليتان لان
العالم هو الفاسق فى المجمع والفاسق هو العالم فيه وليس متعلق الاكرام نفس العلم والفسق حتى يكونا تقييديتين التاسع ان محل النزاع انما هو فيما كان بين العنوانين
عموم من وجه دون العموم المطلق كان الامر عاما والنهى خاصا او بالعكس
وذلك لان العام يشمل جميع الافراد والخاص هو العام مع خصوصية زائدة

فاذا

فائدة فاذا تعلق الامر بالحركة المطلقة والنهى بالتدانى الى موضع مخصوص..
فيجتمع الامر والنهى فى الحركة الى الموضع المخصوص وليست فى الحركة الخاصة جهتان حتى
تدخل فى محل النزاع فلابد من تخصيص الامر بغير مورد النهى واخراج الحركة الى ا
لموضع المخصوص من عموم الامر كما يتامل كك فى عكس المسئلة اذا قيل لا تكرم الفاسق
واكرم زيدا وبالجملة ملاحظة تعارض العام والخاص المطلق وتخصيص العام بالخاص
كاشف عن ان محل النزاع يختص بالعامين من وجه فى نفس متعلقى الخطابين..
نعم قد يتوهم فى بعض الموارد ان بين نفس المتعلقين عموما من وجه مع انه خارج
عن مسئلة النزاع كما فى مثل لا تغصب وانفق الزوجة او الاقارب فان الانفاق
بمال الغصب لا يجوز ولو قلنا بجواز الاجتماع فلابد من تقييد مالك فى عنوان البحث اى
فى مسئلة العموم من وجه بين المتعلقين حتى يخرج مسئلة لا تغصب وانفق عن
محل النزاع اذ يقال بان الانفاق مباين مع الغصب بالهوية لاعتبار كونه من مال
نفس المنفق ولكن الوجه الثانى يمكن المناقشة فيه لعدم اعتبار قيد كونه من مال
المنفق فى حقيقة الانفاق مع ان المناقشة فى المثال لا يدفع الاشكال فان بين
لا تغصب واشرب الماء مثلا عموما من وجه مع ان الظاهر انه لا يعامل هنا الا معاملة
التعارض فنقول ان محل النزاع انما هو فيما كان بين نفس متعلق الامر والنهى عموم
من وجه ولكن كان وجه المغايرة بين الجهتين اللتين باعتبارهما صار بين المتعلقين
عموم من وجه ناشئا من نفس الفعل الصادر من المكلف اى كان الفعل الاختيارى
الذى هو مجمع العنوانين موجها بجهتين بحيث يوجد ماهيتان مختلفتان بايجاد واحد
واما لو وجد ماهية واحدة بايجاد المكلف فى الموضوع الواحد المعنون بعنوانين
فهذا خارج عن محل النزاع وداخل فى باب التعارض وبعبارة اخرى كما ان

مسئلة اكرم العالم و لاتكرم الفاسق خارج عن مورد النزاع لان نفس متعلق الامر والنهى واحد و لو اختلف متعلق المتعلق فكك لو اختلف نفس المتعلق ولكن لا فى الماهية بل اختلف من جهة تعلق المتعلق احدهما بموضوع خارجى كما فى اشرب الماء ولا تغصب او انفق المال و لا تغصب فان بين متعلق الامر و هو الشرب او الانفاق ومتعلق النهى و هو الغصب وان كان عموما من وجه الا ان المكلف فى مقام الايجاد يوجد ماهية واحدة فان شرب ماء الغير عين الغصب و فى حيثية الاصدار لا يوجد شرب ماء الغير الا بالغصبية و هذا بخلاف الحركة الصادرة من المكلف فى حال الصلوة فان فعل المكلف يوجه بجهتين متغايرتين بالذات كما انه لو امر بالشرب المطلق و نهى عن الغصب كك يدخل فى محل النزاع فان الفعل الصادر وهو الشرب موجه بجهتين متغايرتين من حيث ذات متعلق الامر والنهى فان متعلق الامر هو الشرب لا شرب الماء فاذا جمع المكلف العنوانين المتغايرين بذاتهما فى مصداق واحد فاوجد الماهيتين بوجود واحد و بالجملة محل البحث يجب ان يكون موردا امكن دخوله فى تركيب الانضمامى حتى يصير من قبيل المتلازمين فيجوز دخوله فى الاتحادى حتى يكون من قبيل المتعارضين فيمتنع فكما ان الشخص المتصف بالعلم عين المتصف بالفسق فكك شرب ماء الغير عين التصرف الغصبى وا لاتفاق بمال الغير ايضا كك العاشر انه ظهر مما قدمنا فى صدر البحث ان النزاع فى الجهة الاولى انما هو نزاع صغروى و محل البحث انه لو صل ولا تغصب هل من المتعارضين اى ان الجهتين تعليليتان او ليسا متعارضين بل الجهتين تقييديتان فلا تعارض بين الخطابين و النزاع فى الجهة الثانية من صغريات التزاحم لو قلنا بالجواز وان الصلوة ملازم مع الغصب لا متحدة معه فيقع النزاع فى

ان هذا الفرد الملازم للغصب المزاحم مع خطاب لا تغصب فى مقام الامتثال هل يكفى اعتبار المندوحة لصحة تعلق الامر بهذا الفرد او لا يكفى بعبارة اخرى لو بنينا فى الجهة الاولى بالجواز وقلنا ان الجهتين تقييديتان فهل الصلوة فى سعة الوقت فى الدار المغصوبة صحيحة لو امكنه الصلوة فى خارج الدار او لا لمزاحمتها مع الغصب و المحقق الثانى ومن وافقه يقول بالصحة لان القدرة على الطبيعة تكفى لتعلق الامر بهذا الفرد الغير المقدور شرعا لان الانطباق قهرى والاجزاء عقلى والمشهور يقولون يجب فى تعلق الامر بكل فرد دخول شخص هذا الفرد تحت القدرة والقدرة على الفرد الآخر الغير المزاحم لا تكفى لتعلق الامر بالفرد المزاحم وبالجملة النزاع فى الجهة الاولى راجع الى ان اجتماع العنوانين فى مصداق هل يوجب دخول المجمع تحت اطلاق دليل كل واحد من العنوانين فيتعارضان فيخصص اطلاق الامر بغير مورد النهى لان النهى شمولى والامر بدلى والشمولى اظهر فى المجمع او لا يوجب كك لان الجهتين تقييديتان والنزاع فى الجهة الثانية انه لو بنينا على الجواز لان الجهتين تقييديتان فهل يكون الصلوة ملازمة مع المحرم لوجود افراد اخر غير ملازمة للمحرم او لا يكون وجود المندوحة كعدمها فيكون حال هذا الفرد المزاحم مع المندوحة كحاله مع عدمها كالمحبوس فى المكان الغصبى فى انه يجب ان يكون محكوما باحد الحكمين فيرجح فى مقامنا هذا جانب النهى والحرمة فى صورة العلم بالغصب لعدم البدل له بخلاف الوجوب فان له البدل ويرجح جانب الوجوب فى مورد الجهل لان تزاحم الحكمين اذا كان من جهة القدرة يعتبر فيه علم المكلف بهما لانه لو علم بهما فيزاحم الخطابان فى قدرة المكلف وكل منهما يجر قدرة المكلف الى نفسه ويشغله عما عداه بخلاف الجهل باحدهما فان المجهول غير قابل لان يجر المكلف الى نفسه فضلا عن شاغلية عما عداه

ومن هذا البيان ظهر ان الحكم بصحة الصلوة فى الدار المغصوبة مع الجهل بالغصب
لاوجه له الا بعد البناء على الجواز من الجهة الاولى اى الجهتان تقييديتان والا لو قلنا
بالامتناع فلازمه التقييد الواقعى وخروج المجمع عن اطلاق الامر لانه عليه من صغريات
النهى فى العبادة ولا فرق بين علم المكلف وجهله وبين ان يكون هنا بدل عرضى او طولى
او لم يكن له بدل كك فترجيح ما ليس له البدل والحكم بالصحة فى مورد الجهل يناسب
ان يكون النزاع فى الجهة الثانية وبالجملة الفرق بين علم المكلف وجهله يصح فى باب
تزاحم الحكمين فى خصوص القدرة لا فى تزاحمهما مطلقا ولو من غير جهة القدرة كتزاحم
الزكوتين او الخمس والزكوة ولا فى تزاحم الملاكين فان فيه بين علم الجاهل وجهله
فرق فى تاثير الملاك كان مكلف فى العالم او لم يكن كان عالما او جاهلا فتدبر فى
اطراف ما ذكرنا لنظر كك ما ذكره الاعلام كما فى التقريرات والكفاية اذا عرفت ذلك
فنقول الاقوال فى الجهة الاولى ثلثة الامتناع مطلقا والجواز كك والجواز عقلا والامتناع عرفا اما التفصيل فلا وجه له اصلا لانه بعد تسليم القائل بالجواز عقلا اى ان
الجهتين تقييديتان فلا وجه للامتناع عرفا لانه لو راجع كلامه الى ان العرف يعدون
المجمع واحدا ففيه ان نظر العرف متبع فى المفاهيم لا فى تعيين المصاديق ولو راجع
الى ان العرف يفهمون من الخطاب كك اى المجمع خارج من اطلاق الامر ففيه
مع تسليم اختلاف متعلق الامر مع متعلق النهى عقلا لا وجه لاخراجه من اطلاق ا
لامر بلا قرينة الا عدهم اياه واحدا فيرجع الى تعيين المصاديق بانظارهم
فالعمدة ذكر ادلة القولين الاخرين وقد ذكر للجواز ادلة غير صحيحة لا باس بالا
شارة اليها اجمالا وذكر ما فيها منها ما بنى عليه المحقق القمى قده من ان متعلق ا
لاحكام هو الطبايع والطبيعتان مختلفتان والفرد الجامع مقدمة للطبيعة المامور
بها ومقدمة الواجب ليست واجبة فلم يجتمع الامر والنهى فى شئ واحد اصلا

وفيه

وفيه ما لا يخفى لان الفرد هو المامور به سواء قلنا بوجود الكلى الطبيعى او لم نقل اما بناء
على وجوده لان الفرد عين الكلى واما بناء على عدم وجوده لان الامر المتعلق بالطبايع
انما هو بلحاظ منشاء انتزاعها وليس منشاء انتزاعها الا الفرد وبالجملة المقدمة ما
يتوقف عليه غيره فى الوجود الخارجى فلابد لهما من وجودين متغايرين يترتب احدهما
على الآخر واين هذا انما هو متحد مع الفرد او منتزع منه بحيث يصح حمل كل منهما على
الآخر ومنها ما يظهر منه ايضا ومن غيره ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهى
طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد ولا يرد من ذلك
قبح على الامر لتغاير متعلق المتضادين وفيه ان اصل الاشكال هو اجتماع الحكمين فيما
يوجده المكلف لان الاوامر والنواهى لا يتشبثهما نفس المولى الامر والناهى فاذا
كان ما اوجده المكلف واحدا وكان الامر المطلق على الفرض متعلقا بهذا ايضا
وكان النهى المطلق كك فمتعلق الامر بعين ما يتعلق به النهى وبالعكس ومنها ما يقال
من ان الاحكام من قبيل الاعراض الذهنية فمتعلقها امر ذهنى كمتعلق الكلية والا
لنوعية بالان المعبر عنها بالمعقولات الثانوية التى ظرف اتصافها وعروضها فى
الذهن والاعراض الذهنية متغايرات فى العامين من وجه وان كانت متحدات
فى الاعم المطلق فان الخاص هو العام مع زيادة وبالجملة بين العامين من وجه تباين
فى الذهن والاجتماع والتصادق فيما هو الخارج من متعلق الحكم وفيما يوجده ا
لمكلف وليس هو متعلق الحكم بل هو مسقط عنه وفيه ما لا يخفى فان متعلقات ا
لاحكام ليست هو المفهوم المتصور والمدرك العقلانى المجرد سواء اريد منه
بوصف وجوده فى الذهن الذى هو جزئى ذهنى او اريد منه المجرد بحيث
وجوده فى الذهن المعبر عنه بالكلى العقلى الذى هو مجموع العارض والمعروض

من الكلى الطبيعى والمنطقى لان المفاهيم تؤخذ فى متعلقات الاحكام بما هى حاكيات
عن الخارجيات لا بما هى بانفسها فمتعلقات الاحكام هى الخارجيات ومنها ماذكره
بعض الاساطين من ان متعلق الحكم هو المفاهيم بلحاظ حكايتها عن الخارجيات
قبل الوجود اى الماهية المعرات عن الوجود لان الآمر يامر بما هو غير حاصل ففى
ظرف الحكم لا اجتماع و فى ظرف السقوط ايضا كذلك فاين اجتماع ولعبارة وضحة
ماهية الانسان لها لحاظات متعددة لحاظ انها متصفة بالكلية و لحاظ وجودها
فى الذهن و لحاظ وجودها فى الخارج و فى هذا اللحاظ ايضا لها لحاظان لحاظ
حملها على افرادها و لحاظ نتيجة الحمل و فى لحاظ الحمل لابد ان يتجرد عن المتحد معها
لان حمل شئ على شئ لابد ان يكون بينهما مغايرة فى الجملة فالانسان المحمول على
زيد هو الانسان المجرد عن انه زيد فهو غير زيد والاحكام وان كانت متعلقة
بالماهيات بلحاظ حكايتها عن الخارجيات الا ان متعلقاتها هى الخارجيات لكن
بلحاظ تجردها عنها وفيه اولا ان هذا التجريد انما هو فى طرف الموضوع لا فى المحمول
اى يجرد الزيد عن هويته و يحمل عليه الانسان لا ان الطبايع تجرد عن هويتها فتحمل
على الافراد و ثانيا ان متعلقات الاحكام ليست الا نتيجة الحمل كما سيجئ ومنها ما
ذكره استاذنا الاستاذ من ان متعلقات الاحكام وان كانت الطبايع بلحاظ
حكايتها عن الخارجيات الا انها متعلقات لها لوصفها الاستحصلية اى مع قطع
النظر عن وجوداتها لانه لو امر بها لو توجد ففى ظرف الحكم لا وجود لها حتى تجتمع
مع ماهية اخرى التى بينهما عموم من وجه و بعد سقوطها بامتثال العبد ايضا لا
اجتماع وفيه بعد ماظهر ان متعلق الحكم نتيجة الحمل اى ارادة الامر متعلق بما يتعلق
به ارادة الفاعل و ارادته تتعلق بما يصدر عنه بالارادة و الامر الخارجى ا

الصادر منه هو متعلق ارادته و هو بهذا المعنى نتيجة الحمل اى متعلقات الاحكام بعينها هى
متعلقات الارادات الفاعلية و ما هو متعلق ارادته فاعلا ما هو بالحمل الشايع الصناعى
انه فعله فمتعلق ارادته انشاء كذلك نقول ان كون متعلق الحكم هو الغير المتحصل ليس
بمعنى كونه مقيدا بعدم تحصله بل بمعنى فى حال عدم تحصله ولا ينافى ان يتعلق ا
لامر بما هو غير حاصل وان يكون ما يحصل من العبد هو المامور به بل لابد ان يكون
كذلك لان ارادة العبد يجب ان تكون ناشئة من ارادة المولى و يجب ان
يكون العبد منبعثا عن بعثه فلو لم يتعلق بعث المولى بما يوجده العبد فمن اين
ينبعث العبد و بعبارة واضحة هو قده اسقط حال امتثال العبد و اكتفى بمعنى
المتعلقين قبل امتثاله و بعده الذى هو ظرف السقوط فنقول حال الامتثال لا
محالة يكون الخطاب موجودا لان الخطاب فى حال عصيانه و امتثاله موجود اى ا
لحال الذى هو الحال فى باب المشتق يجب ان يكون الخطاب موجودا فالخطابان
فى حال الاتيان بالمجمع موجودان و يكفى للامتناع اجتماعهما فى هذا الحال وان تفارقا
قبل الامتثال و بعد السقوط و قد ذكر للامتناع وجوه احسنها ما فى الكفاية فانه قده
بنى الامتناع على مقدمات اربع لو تمت لتم المدعى لكن الكلام فى تماميتها اما المقدمة
الاولى فلا اشكال فيها لان الاحكام باسرها متضادة ولا يمكن اجتماع حكمين ولو
بالاطلاق فى متعلق واحد واما المقدمة الثانية فعدم كون متعلق الاحكام اسماء
افعال المكلف ففى غاية الوضوح و اما عدم كونه عناوين افعاله مطلقا فغير تام اما ا
لعناوين المتأصلة كعنوان الطبيعى كالانسان فليس الا هو المتعلق للتكليف لان عنوان
الشئ عبارة عن حقيقته و هويته و اما الانتزاعية العناوين التى منتزعة عن ذوات
الاشياء كالعلية و المعلولية او عن قيام عرض بمحل كعنوان التقدم و التاخر و العلية

والبعدية والاولية والآخرية التي لولا انتزاعها لما كانت بحذائها شيئا في الخارج
وكانت خارج المحمول فيمكن ان يكون هي متعلقا للاحكام لانها داخلة تحت قدرة المكلف
لقدرته على منشأ انتزاعها ولذا يتعلق التكليف بالتقدم والتأخر وامثالهما وبالجملة
الشاهد على هذا قولهم ان متعلق التكليف لو كان العنوان الانتزاعي لكان اجراء
الاستصحاب في منشأ انتزاعها بالنسبة اليه مثبتا واما المقدمة الثالثة وهي ان تعدد
الوجه والعنوان لا يوجب تعدد المعنون فقد ذكرنا ما فيه في الامر الثالث واما
الرابعة فنقول ان الموجود الواحد بالعدد له ماهية واحدة عددية واما ان كل
واحد بالعدد فهو واحد بالهوية فهو اول الكلام لامكان اجتماع ماهيتين متباينتين
موجودتين في وجود واحد عددي فيكون تركيبهما فيه انضماميا ويمكن ان يكون
تركيب اتحاديا فاخذ محل النزاع هو المدعى لا يفيد في اثبات الدعوى والحق هو
الجواز وتنقيحه يتوقف على رسم امور الاول ان العنوانين المجتمعين من حيث
الايجاد والوجود في مجمع واحد اللذين بينهما عموم من وجه من حيث الايجاد والا
صدار لا من حيث الوقوع اذا كانا عرضين فاما يكونا من مقولة واحدة او من
مقولتين فاذا كانا من مقولة واحدة فيجب ان يكون بينهما ترتب وطولية واذا
كانا من مقولتين فيجب ان يكون احدهما من مقولة النسبة وتوضيح ذلك ان
اهل المعقول قسموا الممكن الى جوهر وعرض وقسموا الاعراض الى تسع الكم والكيف
والفعل والانفعال والاين والمتى والوضع والجدة وهو الملك والاضافة بالمعنى
الاخص وجعلوا منها ما لا يتوقف تعقله وتصوره على امر آخر كالكم والكيف ومنها
ما يتوقف تعقلها على تعقل ماهية اخرى وعبر وعن القسم الاول بالاعراض ا
لغير النسبية وعن الثاني بالاعراض النسبية ثم ان الماهية التي يتوقف تصورها

لعرض

العرض النسبي الى تصورها اعم من ان تكون جوهرا او عرضا مثلا كون الشيء في
المكان او الزمان اعم من ان يكون جوهرا ككون زيد في مكان او زمان او عرضا ككون
فعله بمعناه الاخص في الزمان او المكان ثم انه كما لا يتحد الجوهر مع الزمان والمكان
فكذلك الفعل كما ستحققه انشاء الله ثم انه لا تنافي بين ما قيل انه يعتبر ان متعلق التكليف
فعلا اختياريا وبين ما قلنا من انه يصدر عن المكلف كل مقولة لان الفعل الذي
اعتبر في متعلق التكليف هو الفعل بمعنى الاعم اي يجب ان يكون الصادر من المكلف
ما يمكن ان يتعلق به ارادته وبالجملة وان امكن اجتماع كل مقولة من المقولات في عرض
واحد في الموجودات الخارجية اذا كان عروض كل واحد بجهة غير جهة عروض آخر
كاجتماع البياض والحلاوة والعدد في القند ولكن فيما يصدر عن المكلف لو كان
عرضين من مقولة واحدة فيجب ان يكون بينهما ترتب مثلا الضرب الواحد فعل
من الضارب بعنوانه الاولي ويترتب عليه فعل آخر بالتوليد وهو اضراره الغير
واذا كان من مقولتين فيجتمعان عرضا ولكنه يكون احدهما لا محالة من النسبة مثلا...
جلوسه في مكان ينتزع عنه الاين من نفس هذا الفعل فاجتمع الفعل والاين عرضا
لا طولا الا انهما كليهما نسبي بل لو لم نقل بان الفعل نسبي الا ان الاين من المقولات
النسبية واما اجتماع عرضين عرضا في ايجاد واحد فلا يعقل ظاهرا الا ان كون الايجاد
الواحد بالعدد ولو كان مركبا انضماميا فعلين كل فعل في عرض الآخر يتوقف على
ان يكون لكل فعل حد عدمي حتى يمتاز عن الآخر والا فمن اين ينتزع عنه فعلان
وبالجملة تشخص كل عرض عن عرض انما هو بتشخص معروضه فكما لا يمكن انتزاع
عرضين من اي مقولة كانا من معروض واحد من جهة واحدة فكذلك لا يمكن انتزاع
عرضين من مقولة واحدة عرضا لا رتبة من ايجاد واحد والكان انضماميا.

الثانی ان میزان کون الترکیب انضمامیا لا اتحادیا ان یکون مجمع العنوانین اللذین بینهما عموم من وجه فی مادة الاجتماع بعینه هو الذی فی مادة الافتراق بلا نقصان و شذوذ فان الصلوة المجتمع مع الغصب بهویتها هی الصلوة فی غیر مورد الغصب وهکذا الغصب فی حال الصلوة هو الغصب فی غیر حال الصلوة ای لو قطع بینهما و فصل کل عن الآخر لا ینقص عن هویة ذاته وهذا بخلاف الاتحادی فان مجمع العنوانین غیره فی مادة الافتراق فان الذی اجتمع فیه وصفان الفسق والعلم غیر الذی هو فاسق غیر عالم وهکذا هو غیر عالم غیر فاسق وبالجملة لا یکون واحد متصفا بوصفین الا کونه بشخصه هو الموصوف بصفتین واما غیره فمتصف بصفة واحدة واما فی الانضمامی المتصف بوصفین مع المتصف بصفة واحدة واحد بالحقیقة فلو فصل بین المجمع فی الاتحادی وقطع فلا یبقی الا العلم والفسق وینعدم الموضوع ویتبدل بموضوع آخر متصف بالفسق وحده وهکذا بموضوع ثان متصف بالعلم وحده الثالث ان عناوین الافعال قد یلاحظ بشرط لا عما یتحد به وهذا معنی مبدء الاشتقاق وقد یلاحظ لا بشرط وهذا معنی المشتق ونظرهما فی الجوامد التی هی بمنزلة المشتقات الهیولی والصورة والجنس والفصل ثم ان هذین اللحاظین غیر الاصطلاح فی لحاظ المطلق بالنسبة الی قیوده فان الماهیة اللابشرط فی تلک بمعنی نفس الرقبة وبشرط شیء ای بقید الایمان وبشرط لا ای بقید عدمه کالکفر کما ان للبشرط لا اصطلاح آخر ای بشرط تجرده عن کل ما فی الخارج وهو الکلی العقلی ثم ان عنوان الفعل الذی هو عنوان بشرط لا انما یلاحظ هکذا بالنسبة الی معروضه والمحل الذی هو قائم به مثلا العلم قد یلاحظ مبدء اشتقاق ای بشرط لا عما یعرض علیه الذی هو مقولة من المقولات وقد یلاحظ مشتقا

ولا بشرط الذی هو عنوان معروضه الذی وجوده لنفسه عین وجوده فی موضوعه لموضوعه واما بالنسبة الی عنوان آخر فهذان اللحاظان اجنبیان عنه ثم ان متعلق التکالیف دائما هو الفعل الاختیاری الصادر من المکلف الذی یکون المکلف جاعله وموجده وهو بهذا المعنی مبدء الاشتقاق ومتعلق التکلیف هو هذا المعنی الذی هو بشرط لا الرابع ان العناوین المنتزعة عن افعال المکلف تارة مترتبة علی فعله بدون تخلل فاعل کالکسر المترتب علیه الانکسار واخری من قبیل المسببات التولیدیة وثالثة من قبیل العلل والمعلولات الخارجیة ای المتلازمات والمسببات التولیدیة التی هی عناوین افعال داخلة فی محل النزاع کما اذا کان المحل الذی یصب الماء فیه غصبا فان فعل الوضوء یعنون بعنوان انه تصرف فی المکان الغصبی واما سلسلة المتلازمات کما اذا کان محل الوضوء مباحا ولکن جری الماء من هذا المحل الی المیزاب ثم الی دار الجار فهذا الفعل لا یعنون بعنوان انه تصرف فی الدار والمکان مستلزم له فهذا القسم خارج عن محل النزاع وبعبارة اخری العنوانان اللذان بینهما عموم من وجه تارة کل منهما عنوان اولی من مقولتین واخری احدهما عنوان اولی والاخر ثانوی ثم الثانوی تارة عنوان انتزاعی واخری مسبب تولیدی والانتزاعی تارة منتزع من ذات الشیء واخری من قیام عرض بموضوع والتولیدی تارة من قبیل الاحراق المترتب علی الالقاء واخری من قبیل الاستلزام وسیجیء انشاء الله البحث فی کل منها علیحدة الخامس ان اصول الاکوان اربعة وهی الحرکة والسکون والاجتماع والافتراق ای لو لوحظ الشیء بالنسبة الی نفسه فاما متحرک او ساکن ولو لوحظ بالقیاس الی غیره فاما مجتمع معه او مفترق عنه وهذه الاصول الاربعة بالنسبة الی عناوین الافعال لیست کنسبة الجنس الی الفصل ای لیس

ما بازاء الحركة فى الاكل مثلا غير ما بازاء نفس الاكل و بعبارة واضحة بين الاكل والشرب
جنس قريب و هو ادخال الشئ فى الجوف وجنس بعيد و هو الحركة لان كلا منهما حركة
صادرة من الآكل والشارب فهما فعل او وضع و الفعل بمعنى الاخص الذى هو عبارة
عن تاثير الفاعل ما دام مؤثرا او الوضع الذى هو هيئة تحصل للجسم بنسبة بعض اجزائه
الى الآخر من الاعراض و الاعراض بسائط ليس لها جنس و فصل بل ما به امتيازها
عين ما به اشتراكها فكل فرد من مقولة واحدة وان امتازت عن الفرد الآخر من هذه
المقولة الا ان ما به امتيازه عين ما به اشتراكه بل قيل ان ما به امتياز كل مقولة عن ا
لاخرى ما به الاشتراك مثلا السواد الشديد مع اصل السواد الذى هو اعم منه ومع
اللون الذى هو اعم منهما ومع الكيف الذى هو اعم منها مع العرض الذى هو اعم من
الجميع وان امتازت كل واحد عن الآخر فيشار الى كل واحد بالاشارة الحسية الا ان
ما به الامتياز هو جهة العرضية التى هى عين ما به الاشتراك فليس ما بازاء العرض شئ
وما بازاء الكيف شئ اخر و ما بازاء اللون و هكذا الى المرتبة الشديدة شئ آخر
و لكنه لا يخفى انه لو سلمنا ان ما به الاشتراك فى كل فرد من مقولة واحدة عين ما به الامتياز
كما قال الشيخ الاشراقى قده فى المقادير و نحوها كما فى المنظومة المحقق السبزوارى
بالنقص والكمال فى الماهية + تجوز ايضا عند الاشراقية ولم نقل ان التفاوت
بين المراتب و الافراد لقوة الوجود الا ان ما به الامتياز فى كل مقولة من المقولات
التسع غير ما به الاشتراك فى الاخرى قطعا لان كل مقولة غير الاخرى حقيقة و العرض
ليس جنسا فى الجميع فانه مفهوم انتزاعى منتزع من الجميع من حيث عروضها على الموضوع
كمفهوم شئ وكيف لا يكون كذلك مع عدهم كل مقولة جنسا عاليا نعم الخطب هين
فى خصوص الحركة فانها ليست مقولة عليحدة بل انما هى تجدد كل مقولة فهى فى كل مقولة

تابعة

تابعة لها وليس نسبة الحركة الى المقولات كمراتب الاجناس فى الجواهر فان ما بازاء
الجوهر شئ و ما بازاء الجسم شئ آخر و ما بازاء النامى والحيوان و الناطق شئ عليحدة
وبالجملة هذا معنى قولهم فى التعاريف ان هذا بمنزلة الجنس لان البسيط ليس له جنس
فعليهذا لو اجتمع عنوانان كالصلوة و الغصب والتصرف كل منهما بانه حركة الا انه لا تمتاز
كل واحد من الحركة فالصلوة حركة و الحركة صلوة و الغصب حركة والحركة غصب و
ليس ما بازاء الحركة شئ آخر و هكذا فى الغصب اذا عرفت هذا فنقول بعد ما ظهر
ان محل النزاع هو اجتماع العنوانين اللذين بينهما العموم من وجه من جهة الصدور لا
من جهة المصداق كالعالم الفاسق ولا من جهة الوقوع كشرب الماء المغصوب وبعد ما
ظهر ان تمام الملاك فى تركيب الانضمامى بقاء تمام هوية الشئ فى حال انتزاعه عن الآخر
و عدم الفرق بين الاجتماع والافتراق الا الافتراق بالضمايم الخارجية وبعد ما ظهر فى
محله ان الضمايم الخارجية والمشخصات الفردية خارجة عن متعلقات التكاليف بل
التكاليف متعلقة بنفس الطبايع وبعد ما ظهر ان متعلق التكليف هو مبدء الاشتقاق
لا عنوان المشتق و مبدء الاشتقاق دائما مباين مع مبدء اشتقاق آخر و بعد ما ظهر عدم
امكان اجتماع مصداقين من مقولة واحدة عرضا فى ايجاد واحد ظهر ان مثل الصلوة
والغصب او الوضوء واستعمال آنية الذهب و الفضة اللذين بينهما عموم من وجه
وكل واحد من مقولة غير مقولة الاخر اذا تعلق باحدهما الامر و بالآخر النهى و
اوجدهما المكلف بسوء الاختيار بايجاد واحد لا يسرى الامر الى ما تعلق به النهى ولا
النهى الى ما تعلق به الامر بل التركيب بينهما انضمامى و متعلق الامر ماهية ومتعلق النهى
ماهية اخرى مباينة مع ماهية التى هى متعلق الامر و ذلك واضح لو تامل المتامل فى افتراق
الصلوة عن الغصب فان المصلى فى دار المغصوبة لو جد جميع ما هو مصداق الصلوة

فی غیر دار المغصوبة و الغاصب فی حال الصلوة یتصرف فی المکان و لیصدق عنوان
الغصب بتمام هویته فی غیر حال الصلوة و غیر الضمایم الفردیة لا لبشن مورد الاجتماع عن
مورد الافتراق فلا بد ان یکون متعلق الامر شیئا یکون هو المامور به فی جمیع الحالات
و متعلق النهی شیئا یکون هو المنهی فی جمیعها و توضیح ذلک ان الرکوع الذی هو حرکة
خاصة و تقوس حاصل من المکلف الذی هو اما فعل منه بمعناه الاخص او وضع له
حقیقة غیر حقیقة الغصب لانه بهذه الحقیقة و بتمام هویته موجود فی غیر مورد الغصب
فیجب ان یکون ما به لیصدق الرکوع غیر ما لیصدق به الغصب فالغصب لابد ان یکون
بمعنی و حقیقة تکون موجودة فی جمیع افراده و لیس الا شاغلیة المکان فی باب المکان و ا
لاضافة التی تنسب تارة الی الافعال و اخری الی الموجودات و معلوم ان الاضافة
و ذو الاضافة متغایران فتارة المضاف الیه شخص زید و اخری فعل او وضع
و کما لا یتحد الشخص مع الغصب فکذلک فعل فعلیه لیس اجتماع الصلوة و الغصب
کاجتماع الفسق و العلم فی زید الذی هو مجمع العنوانین بحیث یکون مصداق واحد مجمعا
لعنوانین و هما الفاسق و العالم و کانت الجهة تعلیلیة بل لیس هنا مصداق واحد
یکون معنونا بالصلوتیة و الغصبیة بل تمام ماهیة الصلوة نفس الافعال و تمام ماهیة
الغصب نفس الشاغلیة و متعلق الامر هو المضاف و متعلق النهی هو المضاف الیه و
یمکن احال الوضوء و استعمال آنیة الذهب و الفضة الذی هو من متعلقات افعال
المکلف و ملابساتها فان الوضوء من الانیة کالاکل منها و کما ان الاکل لا یسری الیه
النهی و لا یصیر محرما فکذلک الوضوء و بالجملة و ان تشخص کل ماهیة بماهیة اخری
و اتحد فی الایجاد الا ان کل واحد بما هو و بشرط لا متعلق للامر او النهی و هذا الافرق
بین ان یکون المضاف الیه الذی تعلق به النهی من قبیل ظرفا للغو کاستعمال آنیة

الذهب و الفضة الذی هو دائما من ملابسات فعل المکلف و بین ان یکون من
قبیل ظرف المستقر الذی یمکن اضافة الجوهر و العرض الیه کالزمان و المکان تقول
زید فی الدار او ضرب فی الدار و کما لا یتحد الجوهر المضاف مع المضاف الیه فکذلک
العرض المضاف نعم لو امکن اتحاد شیئین متباینین امتنع التکلیفان و المقدم محال
هذا اذا کان العنوانان المجتمعان عنوانا اولیا و اما اذا کان احدهما عنوانا
اولیا و الآخر ثانویا و تعلق باحدهما الامر و بالآخر النهی فقد یتوهم هنا استحالة
التکلیفین فیکونان من باب التعارض لا محالة سواء کان العنوان الثانوی انتزاعیا
کالتقدم المنتزع عن المشی الخاص او تولیدیا کالاحراق المتولد من الالقاء و
ذلک اما فی باب الانتزاعیات فلان تعلق النهی بالمنتزع و الامر بمنشاء الانتزاع
مع انه لا وجود للمنتزع الا وجود منشاء انتزاعه معناه تعلق الامر و النهی فی الواحد
بالهویة و اما فی التولیدیات فلان الامر بالمسبب امر بالسبب و الامر بالسبب
امر بالمسبب لان السبب مامور به بعنوان مسببه لا بما هو ذاته و بالجملة یستحیل
ان یکون الالقاء فی النار محرما او واجبا و الاحراق واجبا او حراما و فیه ان
الامر و ان کان فی بادی النظر کذلک و لکن بعد التامل فی عنوان البحث یظهر عدم
الفرق بین العنوانین الاولیین او بین الاولی و الثانوی لان مفروض البحث ان
العنوانین بینهما عموم من وجه و معناه امکان التفکیک بینهما نعم لو لم یمکن التفکیک
کما فی المنتزع من مقام الذات کالعلیة مثلا المنتزعة من ذات العلة فهنا یستحیل
ان یتعلق الامر بایجاد العلة و النهی بعلیته و هذا لا یمکن مع فرض العام من وجه
بین العنوانین و بالجملة کل مقام کان بین العنوانین عموم من وجه من حیث
الایجاد فلا محالة متعلق الامر شیء و متعلق النهی شیء آخر لان متعلق التکلیف

هو مبدء الاشتقاق الصادر من المامور وكل من المبادى الاشتقاقية بينهما
التباين وليس هنا جامع فى البين يكون هو متعلق التكليف وكان العنوانان...
تعليليين وغاية ما يقال فى المقام ان هنا حركة واحدة تتصف بالصلوة تارة
وبالغصب اخرى فالمامور به والمنهى عنه واحد ولكن بعد التامل فى الامر الحس
ظهر فساد هذا التوهم لان الحركة ليست من قبيل الجنس لعناوين الافعال بل كل فعل
كما انه مصداق للاكل فكذلك مصداق للحركة وليس ما بازاء الحركة غير ما بازاء الاكل
فلو فرضنا امكان اجتماع عنوانين من مقولة واحدة عرضا فى فعل خاص وهو ا
لحركة كاجتماع النوم والشرب مثلا فحيث ان كلا من النوم والشرب ماهيتان
فلا محالة الحركة الحاصلة فى كل منهما حركتان والا يلزم ان يتقوم جنس بفصلين
لان المفروض ان الحركة المتقومة بالاكل ليس ما بازائها غير الاكل شيئ والحركة
المتقومة بالشرب ليس ما بازائها غير الشرب شيئ اخر فليس هنا واحد خارجى غير
هذين العنوانين يكون هو مجمع التكليفين حتى يكون العنوانان تعليليين بل لو كان
فى كل من العنوانين حركة الا انها مندكة فيهما فاذا فرضنا اجتماع العنوانين من ا
لاكل والشرب او الشرب والنوم محالا مع فرض العموم من وجه فمعناه اجتماع
عنوانين اللذين يتقوم كل منهما بالحركة او يتقوم الحركة بكل منهما ففى الواقع يكون
فى المجمع حركتين وان لم ينظر فى الخارج الا حركة واحدة عددية فلو سلم ا...
المتوهم امكان الاثنينية فى العنوانين فلابد ان يلتزم باثنينية الحركة المتقومة
بها ثم ان هذا كله فى الجهة الاولى واما الكلام فى الجهة الثانية فالحق عدم
كفاية المندوحة وخروج الفرد المزاحم مع المحرم الذى لا بدل عنه عن اطلاق
الامر ونحن بينا توضيح هذا فى باب التزاحم فالحق هو الامتناع من الجهة ا

الثانية

مؤخر

القيام فى ركعة الثانية فالقيام للثانية والجلوس للاولى كل منهما بالملاك لانه
تبدل تكليف القيامى فى الركعة الثانية بالجلوس وفى الركعة الاولى تكليفه ا
لقيام فاذا عكس الامر تفسد صلوته بل لو لم نقل بتبدل تكليفه فى الركعة الثانية
بالجلوس لانه لم يقم فى الاولى حتى يعجز عن القيام فى الثانية الا انه لو جلس
فى الاولى فصلوته فاسدة فينحصر الخطاب بالقسم الاول والثالث وهو ما
يكون من باب توقف الواجب على المقدمة المحرمة واما فى القسمين الاخرين
كتزاحم المتلازمين الاتفاقى كاستقبال القبلة واستدبار الجدى للعراقى او
تزاحم المتحدين فى الوجود والايجاد كمسئلة الاجتماع فخطاب الترتبى مستلزم
لطلب الشيئ على فرض حصوله لانه لو قيل لا تغصب وان عصيت فصل يصير
فى قوة ان يقال ان صليت فصل لان عصيان الغصب متحد مع ايجاد الصلوة
وهكذا فى المتلازمين واما التصحيح بالملاك فالحق وان كان صحة العبادة...
بقصد الجهة سواء كان الامر باقيا كالصلوة فى دار المباح او كان ساقطا
كما فى مورد الابتلاء بالازالة الا ان قصد الجهة كاف فيما لو لم يطرء على ا
لفعل جهة قبح من حيث قبح الفاعلى اى الفعل وهو اصل الصلوة وان كانت
ذات ملاك الا انه يقبح من المصلى ايجاد هذا الفرد المتحد مع الحرام هذا
على الجواز واما بناء على الامتناع فلازمه الفساد مطلقا لان لازم هذا القول
معاملة التعارض بين الخطابين وتقديم النهى لانه يستولى على الامر لانه بدلى
كما اوضحناه فى باب التزاحم ولازم تقديم النهى خروج مورد الاجتماع
عن اطلاق الامر واقعا لانه يصير من قبيل لا تصل فى الدار المغصوبة ومن
صغريات النهى فى العبادة الموجب لفساد العبادة علم بالغصب او جهل

وثانى

تقدم

الثانية لان المتحد مع المحرم بحسب الايجاد لايمكن ان يتعلق به الامر لخروجه عن قدرة
المكلف من جهة تزاحمه مع الحرام و بالجملة فكما انه فى غير مورد المندوحة كالمحبوس فى
المكان المغصوب لايمكن ان يتوجه اليه الامر بالصلوة و النهى عن الغصب فلابد ان
يسقط عنه خطاب المهم و يبقى الاهم فكذا فى صورة المندوحة لان القدرة على
اصل التكليف لطبيعة لاتكفى لتعلق الامر بالفرد الغير المقدور شرعا فالقول بان
الانطباق قهرى و الاجزاء عقلى لا محصل له ثم انه ينبغى التنبيه على امور الاول
قد اشرنا فى الامر العاشر انه بناء على الامتناع يصير مسئلة الاجتماع من قبيل ا
لنهى فى العبادة و بناء على الجواز من صغريات باب التزاحم فيصح الصلوة بناء
على الجواز فى مورد الجهل اما الاشكال انه بناء عليه يلزم الصحة حتى فى مورد العلم
بالغصبية لان الامر المتعلق بالطبيعة و ان لم يشمل هذا الفرد لابتلائه بالمزاحم الا
انه يمكن توجه الامر اليه بنحو الترتب كما فى تزاحم الضدين بل يصح و لو قلنا ببطلان
الترتب بالملاك فان قصد الجهة يكفى و لكنه لايخفى اندفاع الاشكال بوضوح و
فساد الصلوة فى مورد العلم كما هو كذلك بناء على الامتناع اما الترتب فلا متناعه
فى المقام فانه يصح فى ثلثة اقسام من التزاحم الاول فيما كان التزاحم بين الفعلين فى
وقت واحد كالغريقين و الثانى ان يكون لعجز المكلف عن امتثال التكليفين ولو
فى زمانين كالعاجز عن القيام فى ركعتين ثم ان انما يصح الخطاب بنحو الترتب هذا القسم
لو لم يتوقف الخطاب كذلك على وجود الملاك و اما بناء على ما حققناه فى باب الترتب
بان الخطاب الترتبى لايصح الا فيما وجد الملاك ففى هذا القسم لايفيد الامكان
الخطاب و فى هذا القسم ليس للمترتب و لا المترتب عليه ملاك لانه اذا كان
تكليف العاجز القيام فى الركعة الاولى مثلا لانه اسبق زمانا مع عدم اهمية القيام

و ما فى الكفاية من تصحيحها بالملاك فى مورد الجهل لايستقيم اصلا لان الفرد اذا صار
ملاكه فى نظر الآمر مغلوبا و رجح الآمر جهة النهى فى مورد الاجتماع و اخرجه عن اطلاق ا
لامر المتعلق بالطبيعة لايفيد قصد هذا الملاك اصلا فى جهة العبادية و الملاك الذى
نقول بكفاية قصده بل ارجحية قصده فى العبودية من قصد الامر هو الملاك التام
فى نظر الامر المغلوب لعجز المكلف عن امتثاله لابتلائه بالمزاحم الذى لابدل له و
بالجملة لو قلنا بان نفس الخطابين فى نفس الامر مما لايمكن اجتماعهما فالصلوة تصير منهيا
عنها و اعتقاد كونه ذا ملاك و ذا اقتضاء للامر لو لا مزاحمات ملاك النهى لايفيد
فى قصد هذا الملاك للعبادية الثانى استدل للجواز بالعبادات المكروهة
و فيه ان العبادات المكروهة من افراد النهى عن العبادة لا من مسئلة الاجتماع
لان مسئلة الاجتماع انما هو فيما كان بين العنوانين عموم من وجه وليس العبادات
المكروهة كذلك لانه لم يتعلق النهى بعنوان انه لاتكن فى بيوت الظالمين او الميزان
او البيع و الكنائس و الامر بالصلوة بل النهى تعلق بالصلوة فى موضع التهمة
او بيت النيران فبين العنوانين عموم مطلق فيلزم الاشكال على القولين فنقول ...
العبادات المكروهة على قسمين قسم لها بدل كالصلوة فى الحمام و قسم لابدل لها
كصوم يوم العاشور او النوافل المبتدئة فى الاوقات الخاصة اما القسم الاول
فعلى القول بان النهى التنزيهى كالتحريمى لايجتمع مع العبادية الا ان وجه منضادة
النهى مع العبادة ليس الا لا لامتناع حكمين فى متعلق واحد و النهى قد يدل بالمطابقة
على خروج الفرد المشتمل على المنهى عنه عن اطلاق الامر كما اذا دل النهى على قيدية
شئ للعبادة و مانعيته كالنهى عن لبس غير المأكول و قد يدل بالالتزام كما اذا دل
النهى على الحرمة كلبس الحرير فى الصلوة و من جهة المضادة بينها وبين الترخيص

يخرج الفرد المشتمل على الخصوصية عن اطلاق الامر لان الموضوع الواحد و المتعلق الشخصي
لايمكن ان يكون مرخصا فيه و محرما و على اى حال النهى التنزيهى لامضادة بينه و
بين الترخيص لالامكان اجتماع الاباحة مع الكراهة فان الاحكام متضادة باسرها
بل لان الفرد فى حاله البدل ليس ماموراً به شرعا بل العقل من باب انطباق الطبيعة
عليه و كونه من احد مصاديق ما امر بصرف وجوده و جعله من افراد ما يتمثل به
الواجب فلا تنافى بين كونه مرخصا فيه و مكروها لان الكراهة لا تجتمع مع الاباحة
الشرعية التى هى الاباحة بمعنى الاخص لا الاباحة الوضعية و بعبارة واضحة كراهة فرد
لتثبت الا كاستحبابه فكما ان استحباب فرد كالصلوة فى المسجد ليس الا بمعنى اخراج
هذا الفرد من التسوية فكذلك كراهته و هذا لا ينافى بين كونه احد افراد الواجب
عقلا و بالجملة الامر بالفرد مع النهى عنه و لو كان تنزيهيا مما لا يجتمعان لا الامر بصرف
الوجود من الطبيعة و النهى عن فرد فحاله كالامر بالطبيعة و استحباب فرد منه و هذا
ثا لا ينافى ما تقدم من ان متعلق التكليف نتيجة الحمل اى الفرد المتحد مع الطبيعى و ذلك
لان الفرد له جهتان جهة اتحاده مع الطبيعى و جهة تخصصه باللوازم الشخصية الخارجة
عن كونها متعلقة للطلب فاذا امر بالطبيعى الحاصل فى الفرد اى اذا كان ا
لمطلوب نفس الطبيعة من دون خصوصيات الافراد فالنهى التنزيهى لو تعلق
بالخصوصيات فلا يجتمع متعلق الامر و النهى و اما القسم الثانى فقيل فى الجواب
عنه ان النهى عنه ليس لحزازة و منقصة فى الفعل حتى لا يمكن اجتماعها مع الرجحان
بل لما فى تركه من المصلحة و الرجحان اما لاجل انطباق عنوان ذى مصلحة على الترك
فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة و اما لاجل ملازمة الترك لعنوان ذى مصلحة
و اما لترتب مصلحة على الترك لكونه علة لها و بالجملة الترك كالفعل راجح فيهما
كن

من قبيل المستحبين المتزاحمين و كون الترك اهم كما يظهر من مداومة الائمة عليهم السلام
عليه لا يوجب سقوط الامر من المهم لان سقوط الخطاب من المهم فى الواجبين انما هو
لتعجيز المولى عبده لامره بالاهم و اما المستحب فحيث انه مرخوص الترك فالامر بهما
و طلب الجمع لا يستلزم الامر بالعاجز و لذا لا يسقط امر اضعف المستحبات بمزاحمة
مع اهم المستحبات فان زيارة الحسين عليه السلام من اهمها مع انه لو تزاحم مع اضعف
المستحبات لا يسقط امر الضعيف بحيث يؤتى به لملاك بل يصح بالضرورة قصد امره
و فيه اولا ان هذا خلاف ظواهر الادلة فان ظاهرها ان نفس الفعل مكروه
و علل كراهته بملازمة الفعل مع عنوان مرجوح كتشبه الصائم فى العاشور ببنى امية
و المصلى فى اول طلوع الشمس بعبدة الشمس و ثانيا ان كون الترك علة لترتب
امر ذى مصلحة عليه ممنوع نعم العدم يمكن ان يكون شرطا لتاثير المقتضى بان
يكون وجوده مانعا و اما كونه مؤثرا فلا و ثالثا ان تزاحم الحكمين انما يتصور
فى العنوانين اللذين بينهما انفكاك و اما العنوانان المتلازمان دائما كاستقبال
القبلة و استدبار الجدى للعراقى فلا يمكن جعل حكمين مختلفين لهما فاذا ورد حكمان
كذلك فلا محالة هما من المتعارضين و على هذا ففى الضدين اللذين ليس لهما ثالث
لا يمكن ان يقع التزاحم فضلا عن النقيضين اى كما لا يمكن ان يكون الحركة واجبة
و السكون كذلك لاستلزام وجوب الحركة النهى عن السكون و كذا العكس فكذا
لا يمكن ان يستحب فعل شئ و تركه لان استحباب فعله دائما عبارة عن الامر بترك
تركه دائما و استحباب تركه عبارة عن الامر بترك فعله فبالاخرة يرجع الخطابان
الى الامر بالفعل و النهى عنه و بعبارة واضحة ان التلازم الدائمى بين الفعل و عدم
عدمه يمنع عن اجتماع الخطاب الامرى بالفعل و الخطاب الامرى بالترك فاذا

كان الفعل مامورا به فيجب ان يكون الترك منهيا عنه وكذلك اذا كان الترك
مامورا به فيجب ان يكون الفعل منهيا عنه واوضحنا ذلك في باب الترتب وقلنا
بانه كما لا يمكن ان يرد خطابان عرضا بالجهر والاخفات في قرائة واحدة فكذلك
ترتبا لان كلا منهما ملازم لترك الآخر وعصيان كل مستلزم لفرض وجود الآخر
فالحق في الجواب ان يقال بان متعلق النهي غير متعلق الامر وتوضيح ذلك انه لا شبهة
في مقام الثبوت ان الامر المتعلق بعنوان ثانوي على قسمين قسم يتعلق بعين ما يتعلق
به الامر بعنوان اولي وقسم يتعلق بغيره فالاول كالنذر فانه اذا نذر صلوة الليل
فكما ان الامر الاستحبابي متعلق بذات العبادة وقصد الامتثال خارج عن المامورية
فكذلك الامر النذري فانه متعلق بذات العبادة بل لو نذر اتيان العبادي ايضا
لا محالة يتعلق نذره بالذات ايضا فمع تعلق الامر الثانوي بعين ما تعلق به الامر
الاولي يتحدان ويكتسب كل منهما من الاخر ما هو فاقد له ولذا يصير الامر الاستحبابي
واجبا والامر النذري التوصلي عباديا وسره اتحاد الامرين لعدم امكان اجتماع
المثلين في متعلق واحد والثاني كالاجارة فان الامر الناشي منها يتعلق بغير ما تعلق
به الامر العبادي فان الامر العبادي واجبا كان او مستحبا متعلق بذات العبادة و
الامر الاجاري متعلق بالعمل العبادي لا بذات العمل وبعبارة اخرى متعلق بتفريغ
ذمة الميت الذي محصله هو الامر العبادي ولذا لا يكتسب الامر الاجاري العبادية
ولا العبادي الوجوب لو لم يكن واجبا فالاجير لصلوة الليل عن الميت ينوي ما كان
للميت وهو العمل المستحب فموضوع الامر الاجاري هو العمل العبادي لا ذات العمل
بحيث لو اتى بالعمل من غير قصد القربة لما وفى بالاجارة ولو اتى غير الاجير هذا
العمل عن الميت تبرعا لبطل الاجارة لذهاب موضوعها هذا حال الامر واما النهي
فيتوما

فيتوما يمكن هذان القسمان فيه فاذا تعلق النهي بالعمل العبادي بما انه عبادة
فلو كان تحريميا فيوجب خروج العبادة عن العبادية لان متعلقه وان كان غير
متعلق الامر الا انهما لما كانا من حيث الايجاد واحدا فيفسد من جهة عدم المقدورية
بايجاده شرعا لان النهي التحريمي كالاضرار بالنفس لو فرض تعلقه باتيان الوضوء
مثلا قربيا فكل ما كان محصلا لعنوان الاضرار فهو حرام لان النهي تعلق بكل ما هو
مصداق لهذا العنوان لان معنى النهي الامر لسد باب الاضرار ولو كان تنزيهيا
فلا يخرج المامور به عن المقدورية بعين ما ذكرنا في القسم الاول لان الكراهة لما
كانت مشتملة على الرخصة في الفعل فلا يزاحم الوجوب والاستحباب نعم لو كانت
الكراهة متعلقة بعين ما تعلق به الامر امتنع اجتماعهما مع الامر واما لو كان متباينا
من حيث الهوية وان كان متحدا من حيث الايجاد والوجود ولم يستلزم النهي مع
تعلق النهي به سلب المقدورية عن المكلف لترخيصه الاتيان فلا محذور في اجتماعهما
في ايجاد واحد هذا بحسب الثبوت واما بحسب الاثبات فمسئلتنا هذه تعلق النهي
بغير ما تعلق به الامر وذلك لان صوم يوم العاشوراء مكروه بعنوانه العبادي و
مستحب بذاته اما استحبابه كذلك فتعلق الامر الاستحبابي كتعلق الوجوبي واما كراهته
بعنوانه الخاص لان التبرك به كما تبركت به كلاب الامة انما هو لتشكرهم بقتل
سيدنا الحسين سلام الله عليه فهم اتوا به كذلك فبهذا العنوان مكروه لا ذاتا
لا امساكا وهكذا حال النوافل المبتدئة فانها بعنوانها العبادي متعلقة للنهي لان
اتيانها تشبه بعبدة الشمس فعلهن الاتيان في رجحان ذات العمل وكراهة العمل
العبادي الثالث لو اضطر الى ارتكاب امارة لا باختيار منه واخرى بسوء الخصب
الاختيار فلو اضطر لا بسوء الاختيار فعلى القول بالامتناع وتقديم النهي يصير

الصلوة مقيدا بعدم الغصب و الاصل فى القيد اذا استفيد قيديته من الدليل
الناظر اليه بالدلالة المطابقة هو القيدية المطلقة و مقتضاه سقوط المقيد بتعذر
قيده و اذا استفيد قيديته من الخطاب النفسى الدال على التحريم المستلزم
للتقييد بالالتزام كما فى المقام هو اختصاص قيديته بحال التمكن دون الاضطرار
ولكن فى خصوص الصلوة حيث ورد انها لا تسقط بحال فلا فرق بينهما ولازم
هذا الدليل الثانوى صحة الصلوة اذا اضطر الى لبس غير المأكول فيها فضلا عما
اذا اضطر فيها الى الغصب لا بسوء الاختيار نعم لازم ذلك صحتها بمقدار الاضطرار
وهو اصل الكون واما التصرف الزائد عنه كالحركات الركوعية والسجودية فغير
مضطر اليها فيبقى مانعية الغصب بالنسبة اليها على حالها واما بناء على الجواز
فيحيث ان الفساد للتزاحم انما هو مع المندوحة واما مع عدمها كالمقام فلابد
من ابقاء اقوى الخطابين ملاكا لانه لا يمكن فى نفس الامر جعل حكمين على موضوع
واحد على الفرض واقويهما هو الامر فالصلوة صحيحة ولكنه بمقدار الاضطرار
ايضا ولو اضطر بسوء الاختيار وانحصر التخلص عن الغصب بارتكابه كما اذا
توسط ارضا مغصوبة واراد الترك والخروج عن الدار فهل يقع هذا
التصرف مأمورا به ومنهيا عنه كما اختاره المحقق القمى او يقع مأمورا به مع
جريان حكم المعصية عليه كما اختاره صاحب الفصول او مأمورا به من دون جريان
حكم المعصية عليه كما اختاره استاد الاساتيد الشيخ قده او يجرى عليه حكم
المعصية من دون الامر كما اختاره آية الله الخراسانى قده سلك كل واحد منهم
قدس الله اسرارهم الى مسلك و وجه كل واحد ما اختاره على وجه من هذه
الوجوه فنختار المحقق بعد قوله بجواز الاجتماع فى اصل المسئلة هو ان الامتناع

بالاختيار

بالاختيار لا ينافى الاختيار عقابا وخطابا و بعبارته قده ان التكليف بما لا يطاق
لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف و فيه ان التكليف بالعاجز
قبيح مطلقا لان الغرض منه هو انبعاث العبد اليه و مع امتناع بعثه لا يعقل صدوره من
الحكيم و هو قده فى اخر البحث يصرح بما ذكرنا و يجعل التكليف التحريمى تكليفا
ابتلائيا و تنبيها على استحقاق العقاب و هذا وان كان اوجه من صدر كلامه الا ان
هذا فى الحقيقة ليس تكليفا واستحقاق العقاب لابد و ان مدار الخطاب الفعلى حتى
يجعل وسيلة للخطاب و فى الحقيقة كلامه راجع الى كلام صاحب الفصول لو كان (لتكليف)
مراده من الامر هو الامر المولوى ولو كان مراده الامر الارشادى فراجع الى ما
اختاره آية الله قده و مختار الفصول مبنى على ما تخيله من امكان تعلق الامر والنهى
بفعل واحد اذا كان زمان الامر والنهى مختلفا فالخروج منهى عنه قبل الدخول لان
المكلف متمكن قبل الدخول من تركه المعصية بجميع انحائه دخولا وخروجا فتركه بجميع
مراد منه قبل دخوله فاذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع انحائه مقدار ما يتوقف
التخلص عليه و هو مقدار خروجه فيمتنع بقاء ارادة تركه كله و قضية ذلك ان
لا يكون لبعض انحاء تركه مطلوبا فيصح ان يتصف بالوجوب و نظير ما ذكره
مختار آية الله فى الملك فانه قال فى الفضولى انه لا مانع من ان يكون شىء ما
ملكا لاثنين اذا كان زمان اعتبار ملكيته لاحدهما فى زمان غير زمان اعتبار
الملكية للاخر فى ذلك الزمان ففى زمان العقد والاجازة الملك للمجيز
والمجاز له كليهما ولكن زمان اعتبار الملكية للمجيز من زمان العقد الى زمان
الاجازة هو قبل الاجازة و زمان اعتبار الملكية للمجاز له من حين العقد
الى حين الاجازة هو بعد الاجازة و فيه ان هذا البرهان امتناعه من ا...

لقضايا التي قياساتها معها فان زمان العمل والملك لو كان مختلفا لكان صحيحا و
اما زمان الامر والنهي او زمان الحكم بالملك مع اتحاد متعلق الحكمين بحسب الزمان
فهذا من الممتنعات ثم ان مختار الفصول في صحة المتعلق لا يفيد في المقام لانه لو سلمنا
امكان تحقق الحكم قبل زمان وقت عمله الا انه يمتد الحكم من زمان فعليته الى زمان
العمل لا محالة وفي المقام لا يلتزم ببقاء ما تحقق من النهي عن الخروج قبل الدخول الى
زمان الخروج فانه معترف بسقوط النهي بعد الدخول فلا يبتني على المعلق وبالجملة
هو معترف بان وجه اجراء حكم المعصية عليه هو النهي السابق على وقوع السبب اعني
الدخول ويجعله نظير ترك الحج المستند الى ترك الخروج مع الرفقة وعليه فلو
اختار ما اختاره صاحب المدارك من وجوب النفسي للمقدمات المفوتة و
صحة العقوبة على ترك المقدمة لكان لما اختاره وجه لانه حيث صادف ترك
المقدمة ترك التكليف فيستحق العقاب على ترك المقدمة من حيث انه ترك ذي
المقدمة وعلى ترك ذي المقدمة من حيث انه تكليف ما يوجب تركه ومختاره آية الله
مبني على كون المقام من صغريات الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا
فلذا اجرى على الخروج حكم المعصية وكونه من باب ارتكاب اقل القبيحين فلذا
قال بانه مامور به بالامر العقلي الارشادي الذي ليس فيه ملاك الامر المولوي ...
وفيه اولا ان الامتناع بالاختيار هو الذي يخرج الفعل عن طرفي القدرة كمن   على الكفاية
القى نفسه من شاهق وكمن ترك المسير للحج وضابطه من ترك مقدمة من المقدمات
التي بها يقتدر على امتثال الواجب او اتى بمقدمة بها لا يقتدر على ترك الحرام
وفي المقام الخروج ليس ممتنعا بحيث لا يقدر على تركه لان الخارج طرف في الفعل
والترك تحت مقدوريته نعم مطلق ترك التصرف للداخل عمدا في دار الغير

يمتنع

يمتنع الا ان البحث فيه والقائل بان الخروج مامور به لا يقول بالامر بمطلق   ليس
التصرف بل هو قائل بان التصرف للتفرج ولو في حال الخروج مع قصد العود
حرام ومحل البحث منحصر في الخروج بعنوان التخلص وهذا غير ممتنع عنه بالبداهة
وثانيا ان مورد امتناع الشيء بترك مقدمة اختيارا هو ما امكن توجه الخطاب
اليه مطلقا ومشروطا كان يقال لمن كان في النجف كن في مسجد الكوفة او اذا دخلت
الكوفة فادخل في المسجد وفي مقامنا هذا يمتنع الا المشروط فلا يقال لمن هو خارج
الدار لا تخرج منه فان عنوان الخروج عنوان لا يتحقق الا بعد الدخول فقوله
فده ان التصرف بجميع انحائه دخولا وخروجا وبقاء حرام قبل الدخول وسقط   الحرمة عن
الخروج مع بقاء المبغوضية لامتناعه لا يستقيم لان الخروج لا يمكن قبل الدخول   ان يكون
حراما مطلقا فانه عنوان يتوقف تحققه على الدخول فلا يمكن النهي عنه الا تعليقا
وبالجملة لا يصح ان يقال للخارج عن المسجد لا تخرج وثالثا سلمنا صحة التكليف
اي مشروطا مع شمول المقدمات المفوتة للمقدمات المشروطة الا ان الخطاب
كذلك ممتنع في المقام لان الخطاب المشروط فيما امكن امتثاله في ظرف حصول شرطه
كما اذا قيل للخارج عن المسجد اذا دخلت فيه لا تخرج وفي المقام حيث يمتنع
امتثاله لانه يجب عليه الخروج ولو عقلا فيمتنع الخطاب عليه لعدم الخروج واما
كونه من باب ارتكاب اقل القبيحين ففيه ان التصرف الخروجي لا قبح فيه اصلا
اذا كان الغرض منه التخلص عن الحرام كما هو المفروض في المقام اذ العقل
يحكم بحسنه كما يحكم بحسن ما اذا التصرف فيه بهذا العنوان لو اضطر اليه لا بسوء
الاختيار كما في مورد الجهل بالغصب او النسيان بملاك واحد مع ان مفاد
قاعدة اليد هو وجوب رد المال الى صاحبه ورد كل شيء بحسبه فرد المنقول

بتحويله الى المالك و اقباضه اياه ورده عليه بالتخلية ورفع اليد عنه ثم انه لا وجه لان لا يكون الحكم العقلي هنا ملاكا لاستكشاف الحكم المولوي الشرعي منه لعدم قابلية المورد للحكم الشرعي وانما ينحصر موارد الارشادي في باب وجوب الطاعة وفروعها وفيما لو دار الامر بين ارتكاب احد المحرمين الفعليين كارتكاب الزنا المحصنة وغيره فان العقل يحكم هنا بارتكاب اقل القبيحين وليس المورد قابلا للامر المولوي وفي المقام ليس حراما فعليا على الفرض فلا وجه لان لا يكون واجبا شرعا نعم يمكن ان يدعى ان بعض الامور مما لا يرضى الشارع بايجاده في الخارج باي عنوان فاذا ارتكب الفاعل المختار ما يوجب الوقوع فيه فالموجب له ليصير حراما وفي المقام يصير الدخول محرما من جهتين من جهة انه بنفسه تصرف ومن جهة استلزامه لتصرف زائد ولكن هذا ايضا لا يفيد لمبغوضية الخروج ايضا كما هو المدعى وبالجملة فالاقوى ما اختاره استاد الاساتيد قده وظهر بما ذكرنا ان مبناه دخول المورد في كبرى حسن رد مال الناس الى مالكه وليس من صغريات الامتناع بالاختيار...

فصل اختلف الاصوليين في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وقبل تنقيح الامر يجب رسم امور الاول لا شبهة في ان المسئلة من المسائل الاصولية لانها آخر مقدمة لضم سائر المقدمات اليها ليستنبط منها الحكم الفرعي فان مسئلة الاجتماع التي عدمنها مقدم على هذه بمرتبتين فان النزاع فيها في تعلق النهي بمتعلق الامر وعدمه وبعد التعلق وتقديم جانب النهي يصير من صغريات النهي في العبادة ثم انها مسئلة اصولية عقلية لا لفظية فان النزاع وان وقع بينهم في دلالة النهي على الفساد باحدى الدلالات الثلثة وعدمها الا انه سيجيء ان منشاء الفساد ليس خروج مورد النهي عن اطلاق الامر خطابا بل لابد

ان يكون خارجا ملاكا لامكان التخصيص وعدم الفساد كباب التزاحم فالمسئلة عقلية ولكنه ليس حكم العقل من جهة الحسن والقبح حتى يكون عقلية مستقلة بل يحكم بضم مقدمة شرعية نهي من لوازم الحكم الثاني انه ظهر ان مسئلة الاجتماع اما من صغريات التزاحم او التعارض الراجع الى صغرى المقام فالفرق بين المسئلتين في غاية الوضوح ولا موجب لبيان الفرق وتوضيح الواضح الثالث هل يختص النزاع بالنهي التحريمي او يعم التنزيهي والحق اختصاصه بالاول وتوضيح ذلك ليظهر بالتدبر في ما قدمنا في مسئلة العبادات المكروهة وظهر ان عدم امكان كون العبادة منهيا عنها ليس الا من جهة ضدية الحكمين والنهي لو كان غيريا فيدل على فساد العبادة المشتمل على المنهي عنه لان النهي الغيري سواء قلنا بانه ارشادي محض كالنهي في باب الاسباب والمسببات او مولوي لان طلب المولوي المتعلق بالمركب منبسط على تمام الاجزاء والقيود فالنهي المتعلق بالقيد هو النهي المولوي يدل على قيدية المنهي عنه ومانعيته في العبادة غاية الامر لو كان ارشاديا بالمطابقة ولو كان مولويا بالالتزام ولو كان نفسيا فدلالته على الفساد ليس الا التخصيص الامر بما عدا مورد النهي خطابا وملاكا والتخصيص ليس الا شان النهي التحريمي دون التنزيهي لان الاحكام وان كانت متضادة باسرها الا ان الفرد في الطلاق البدلي ليس مامورا به حتى لا يجتمع مع النهي بل هو مرخوص عنه وضعا والتنزيهي مشتمل على الترخيص فلا ينافي الاطلاق حتى يوجب التخصيص ثم بعد الفراغ عن التخصيص يحكم بالفساد وبالجملة لو كان الامر شموليا كالطلاق النهي الطلاق لكان مورد النهي ولو كان تنزيهيا خارجا عن اطلاق الامر لان اجتماع طلبين على متعلق واحد لا يمكن واما لو كان الاطلاق بدليا كالمقام الذي لابد

ان يكون كك لان الشمولي يمكن في موضوعات الاحكام مط وفي متعلقاتها في المنفيات
دون المثبتات فانها ليست الا بدليا ومطلوبة صرف وجودها فلا يجتمع حكمان لان
كل فرد ليس متعلقا للطلب وانما يتسمه الطلب من جهة انطباق الطبيعة عليه وتسويته
مع الافراد فلو خرج عن التسوية وصار ذا حزازة ومنقصة مع بقاء فردما للطبيعة
فلا يقيد اصل الطلب بخروج هذا الفرد بل لو خرج جميع الافراد الا واحدا لما ضر بالطلب
اصلا وليس كالشمولي الذي كل فرد مطلوب مستقل فاذا لا مانع من امتثال الطبيعة
في ضمن هذا الفرد الغير المساوي لسائر الافراد في الرجحان مع اشتماله على اصل المط
فاختص مورد النزاع بالنهي التحريمي ثم هل يختص بالتحريمي النفسي او يشمل الغيري
بمعنى المقدمي فيه اقوال ثالثها التفصيل بين المقدمي الاصلي اي ما تعلق به الخطاب
مستقلا وبين التبعي والحق خروجه عن محل النزاع لان النهي الغيري الموجب للفساد
هو النهي الراجع الى بيان المانعية والارشاد اليه او المولوي الذي في بيان قيود
المامور به لا الغيري بمعنى المقدمي العقلي كالنهي عن احد الضدين لكون تركه مقدمة
لضد آخر بناء على القول بها لان اثر النهي ليس الا خروج هذا الفرد عن تحت اطلاق
الامر وخروجه كك لا يوجب الفساد الا اذا قلنا بتوقف العبادة على قصد الامر
وعدم كفاية الملاك الرابع ان المراد من العبادات في عنوان البحث هي
الوظيفة التي شرعت لان يتعبد بها فهي بهذا المعنى قابلة لان يتعلق بها احد حكمي
النهي والمراد بالمعاملات المعاملات بمعنى الاخص اي العقود والايقاعات لا
بمعناها الاعم المقابل للعبادات الخامس في المسائل المتعلقة بالصحة والفساد
الاولى ان الصحة لها اطلاقان فيطلق تارة في مقابل العيب واخرى في مقابل
الفساد ولا يبعد ارجاعها الى امر واحد وهو التمامية فقد يلاحظ الشيء من
بحيث

حيث نفسه انه تام وموافق للطبيعة الاصلية فيطلق عليه الصحيح في مقابل المعيب و
قد يطلق ويلاحظ التمامية بالنسبة الى الآثار المطلوب منه فهو في مقابل الفاسد
وبهذا ينقدح ان اختلاف المتكلم والفقيه في الاثر المرغوب من الصحيح ليس
اختلافا في اصل معنى الصحيح الثاني ان الصحيح والفاسد اضافيان والتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة لا التضاد ولا الايجاب والسلب فان كل ما من شانه
الاتصاف بالصحة يتصف بالفساد دون غيره وعليه فيخرج ما لا تركيب فيه
اصلا عن قابلية الانقسام الى الصحة والفساد فانه اما يوجد او لا فالمنقسم الى
هذين القسمين هو المركبات لا البسائط والمراد بالمركبات هو الاعم من ذوات
الاجزاء او الشروط ثم انقسام المركبات اليهما انما هو بالنسبة الى المركب المقصود
منه هو الغرض الحاصل منه او الاثر المترتب عليه كالعبادات والعقود والايقاعات
دون سائر المركبات مما هي موضوعات الاحكام فالصلوة تتصف بالصحة باعتبار
حصول الغرض الذي تعلق الطلب بها لاجله والبيع تتصف بها باعتبار ترتب
الآثار عليه واما الجنايات والضمانات وغيرهما فلا تتصف بالصحة والفساد لان
موضوع الحكم لو تحقق فهو والا فلا وليس هنا غرض او اثر يتوقف ترتبه عليه
فالضمان مثلا يتصف بالوجود والعدم لا الصحة والفساد فان قلت حكم العبادات
والمعاملات حكم الضمان ايضا اما العبادات فلان المامور به فيها ليس الا ذات
هذه الاجزاء والشرائط وليس الغرض هو متعلق التكليف ولذا كان الاصل
في مقام الشك في الاجزاء والشرائط هو الاشتغال لا البراءة واما في المعاملات
فلانها اسامي للمسببات وهي لا تنقسم الا الى الوجود والعدم لان اسبابها
لو تحققت فتوجد والا فلا قلت اما في العبادات فلو كان الغرض هو الذي

عن الفحشاء و هذا كان عنوانا للاجزاء والشرائط او غرضا منها و بعبارة اخرى
لو كان العبادة هو الانتهاء عن الفحشاء وكان الاجزاء محصلا لها لكان الامر
كما ذكر لعدم امكان اتصاف الانتهاء عن الفحشاء بالصحة و الفساد و اما لو كان هو
المقربية و كان متعلق التكليف نفس هذه الاجزاء والشرائط المعنونة بعنوان ا
المقربية فلا مانع من اتصاف هذه الاجزاء والشرائط بلحاظ حصول الغرض المطلوب
منها بالصحة والفساد و اما فى المعاملات فلانها لو كانت من قبيل ما توهم من
كلمات بعض الاساطين من كونها باب الاسباب والمسببات لكان الاشكال
واردا لان المسبب لا يتصف بها بل بالوجود و العدم و اما لو كانت على ما
حققناه فى محله من قبيل الايجاديات و لذا نتمسك باطلاق احل الله البيع
لرفع الشك فى مدخلية شئ فى المعاملة و عدمها فلان باب الايجاديات لا
فرق بين المصادر واسماء المصادر الا بالاعتبار فالبيع الذى يوجده بايعه
بالآلة التى هى الصيغة يتصف بالصحة باعتبار ترتب اسم المصدر عليه اى المنشأ
لو ترتب على الانشاء فهو صحيح ولو لم يترتب كبيع الخمر فهو فاسد الثالثة هل
الصحة والفساد مجعولان اصالة مطلقا او انتزاعيان مطلقا او هما فى تطبيق
كل ما اتى به مع ما امر به و عدم تطبيقه معه انتزاعيان و لكن فى كفاية الماتى به عن
غيره مجعولان والحق هو التفصيل و ذلك لان كفاية اتيان الامر الظاهرى
عن الواقعى معناه ان الشارع حكم بانه مع الشك فى انطباق الماتى به مع
المامور به احكم بالانطباق و اشهد عليه قاعدة الفراغ و اصالة الصحة بل كل
اصل عملى جعله الشارع فى مقام اسقاط التكاليف و تفريغ الذمة معتبرا...
و هنا تفصيل اخر بين الصحة فى العبادات والصحة فى المعاملات ففى الاول

غير

غير مجعولة و فى الثانى مجعولة و فيه ما لا يخفى فان المجعول فى المعاملات ليس الا امضاء
الشارع المنشأ بالعقود اى حكم بترتب المسببات على الاسباب كبرى كليا بقوله عز اسمه
احل الله البيع راجع الى ايجاد البيع اى النقل والانتقال و هذا ليس معناه جعل الصحة
والصحة فى الموجودات الشخصية المطابقة لما هو الممضى شرعا ايضا غير قابلة للجعل كما
اعترف المفصل قده فليس حكم المعاملات الا حكم العبادات فى ان المجعول من الصحة
ليس الا حكم الشارع بمطابقة مشكوك المطابقة مع ما هو المامور به او ما هو المجعول
ثم ان قابلية الفساد للامضاء والجعل فى مقابل الصحة ليست الا من باب تقابله مع
الصحة تقابل العدم والملكة فنفس عدم الحكم بالصحة فى محل قابل هو جعل الفساد كسائر
الاحكام العدمية المجعولة باعتبار البقاء. السادس لا يخفى انه لو شك فى دلالة النهى
على الفساد فلا اصل لفظى يعول عليه والاصل العملى فى المعاملات هو الفساد لو لم
يكن هناك عموم يقتضى صحة المنهى عنه و فى العبادات لو كان الشك فى اصل
تعلق الامر بها فكذلك و لو كان من جهة الاجزاء والشرائط فيبتنى على مسئلة البرائة
والاشتغال و مما ذكرنا ظهر ما فى كلام المحقق القمى من ان الاصل فى المعاملات
والعبادات هو الفساد فان هذا الكلام غير تام باطلاقه كما لا يخفى ما فى كلامه فى
المقدمة الثالثة من ان محل النزاع فى هذا الاصل ما تعلق النهى بشئ بعد ما ورد
عن الشارع له جهة صحة فان كون المنهى عنه داخلا تحت الاطلاق لو لم يكن نهى
او غير داخل اى كان هناك مقتض للصحة او لم يكن غير فارق فى محل النزاع
لان الكلام فى دلالة النهى و عدمها اذا عرفت ذلك فالكلام يقع فى مقامين
الاول فى العبادات والنهى المتعلق بها اما متعلق بها لنفسها او لجزئها او لشرطها
او لوصفها الملازم لها او لمفارق و اما متعلق لجزئها او شرطها او وصفها الملازم

امضاء

الكلام فى العبادات

او المفارق فلو كان متعلق النهی نفس العبادة و لو لوصفها المفارق فيقتضی النهی
عنها الفساد لا من جهة ملازمة الحرمة مع الفساد لما عرفت من ان الصحة والفساد فی
محل البحث ليسا حكمين مجعولين حتی يكون الفساد تبعا لجعل الحرمة و ملازما لها فالبحث
عنه فی هذه المسئلة ليس اثبات الملازمة و عدمها بل فی كاشفية النهی عن عدم الملاك
و عدم كاشفيته و لا من جهة ان عدم الامر فی العبادة يكفی للفساد كما عليه صاحب
الجواهر لما ظهر سابقا من ان قصد الملاك لو لم يكن اقوی فی العبادية من قصد
الامر لما كان اضعف منه بل لان النهی يكشف كشفا انيا عن مغلوبية ملاكية العبادة
و بالجملة بعد خروج متعلق النهی عن اطلاق الامر للنصوصية كما فی المقام او لقرائن
خارجية كما فی مسئلة الاجتماع بناء علی الامتناع سواء كان وجه التخصيص و الخروج
من جهة عدم امكان توجه حكمين كما فی الشموليين او تنافی الحرمة مع الترخيص كما
فی النهی الشمولی مع الامر البدلی ليصير هذ الفرد الخارج غير مشتمل علی الملاك لكشف
النهی عنه و الملاك الذی يقتضی الامر لو لا جهة النهی و عروض ملاكه لا يكفی للملاكية
للعبادية لان الملاك الكافی هو الملاك التام كالملاك فی المتزاحمين من جهة القدرة
فانه لو لا جهة العجز الذی هو مانع عقلی عن توجه الخطاب لكان ملاك كل واحد تاما
للبعث و لذا يكون البعث بنحو الترتب موجودا لا الملاك الناقص كما فی المقام
و فی مسئلة التعارض بالعموم من وجه و اخراج المجمع عن الاطلاق فان العالم الفاسق
لا يكفی اقتضاء علمه لو لا جهة فسقه لقصد التقرب باكرامه و ذلك واضح جدا و بالجملة
الغرض دفع ما ربما يتوهم فی ان فی المقام و فی مسئلة الاجتماع بناء علی الامتناع يجوز
اتيان العبادة بقصد الملاك و تصح و لو لم نقل بالترتب ثم انه اذا كشف النهی
عن مغلوبية مقتضی الامر فلا فرق بين ان يكون النهی راجعا بنفس العبادة

لنفسها

لنفسها كصلوة الحائض و صوم يوم العيدين او راجعا اليها لجزئها او شرطها او وصفها
حتی المفارق فلو قيل لا تصل فی حال تنظر الی الاجنبية فالصلوة فی هذه الحالة فاسدة
البطلان منشأ النهی كلما كان يخرج المنهی عن قابلية التقرب ثم ان المناقشة فی مثال
النهی بنفس العبادة لنفسها من ان عبادات الحائض منهية للوصف و هو كونها متصفة
بصفة كذا او صوم العيدين بخصوصية زمانية ليست فی محلها لا سيما فی مثال الصوم
فان الزمان ليس من اوصاف الصوم بل حقيقته هو الامساك النهاری فالنهی
متعلق بنوع من العبادة و بالجملة لو امتنع جعل حكمين و لو بالاطلاق علی نحو القضايا
الحقيقية كقوله اكرم العالم و لا تكرم الفاسق فلا محالة جهة المغلوبية تخرج عن ملاكية
الخطاب فالنهی هنا يكشف عن عدم قابلية جهة الصلوتية للتقرب و لو لم يمتنع جعلهما
و لكن تزاحما فی مقام الفعلية و فی اخذ الموضوع الذی انشاء الحكم علی تقدير وجوده
فتارة منشأ التزاحم عجز المكلف عن امتثال المجموع كباب الغريقين و اخری
لذهاب قيد من قيود الموضوع غير القدرة كفاضل المؤنة فی الخمس فان مع
تعلق الزكوة بالمال يخرج الربح عن كونه فاضل المؤنة فلو كان من جهة القدرة
فالخارج عنها يخرج عن حيز التكليف خطابا لا ملاكا و لو كان من غير جهتها فيخرج
عن الخطاب و الملاك طرا و ذلك واضح جدا و قد نبهنا عليه مرارا فتلخص ان
النهی المتعلق بالعبادة مطلقا و لو لوصفها يوجب الفساد عقلا لكشفه عن عدم
الملاك للامر انا فلا يصح و لا يصلح لان يتقرب بها اصلا فان قلت لو كان العبادة
محرمة ذاتا لما كانت صالحة لان يتقرب بها و لكن اتصافها بالحرمة الذاتية
ممتنع جدا لان قوام العبادية بقصد التقرب و قصد القربة غير مقدور الا
تشريعا فليست العبادة المحرمة الا محرمة بالحرمة التشريعية قلت بعد ما عرفت

من ان العبادة هي الوظيفة التي شرعت لان يتعبد بها في نوعها ليظهر دفع هذا الاشكال
فانه لا يعتبر في العبادية الامر الفعلي والا لامتنع اتصافها بالحرمة التشريعية الفاسد
لصح مقالة ابي حنيفة بل يكفي في عباديتها كونها عبادية في نوعها وليس حال النهي المتعلق
بها الا حال الامر المتعلق بها فكما يتعلق الامر بمادة العبادة لا بوصفها العبادية فكذلك
النهي يتعلق بنفس الافعال لا لاتصافها بالعبادية هذا انما ليس بذاته عباديا واما ما كان
كذلك كالسجود فلا مانع من تعلق النهي بما هو فعلا عبادة كما لا يخفى واما لو كان متعلق النهي
جزء العبادة فلا شبهة ان النهي عنه يوجب فساده لان جزء العبادة عبادة واما
سراية فساد الجزء الى اصل العبادة ففيه ابحاث محلها في الفقه في بحث الخلل الا
ان اجمالها انه لو اكتفى بهذا الجزء فيفسد العبادة من جهة النقيصة ولو اتى بجزء اخر
على غير جهة النهي فتارة الجزء المعتبر في العبادة اعتبر فيه العدد كالركوع والسجود
واخرى تعلق الامر بصرف وجوده فلو كان من الاول فمجرد اتيان الجزء الفاسد موجب
لفساد العبادة ولو لم يقصد به الجزئية بل قصد الجزئية بغيره الذي اتى به لان معنى
اعتبار الكم في الجزء انه اخذ هذا المقدار في الكل بشرط لا ولو كان من الثاني فاما
لافراد العرضية من هذا الواجب الذي اعتبر صرف وجوده لا يضر اتيانها بالجزء
الا اذا قصد بكل فرد جزءا عليحدة اي لا يتحقق الزيادة الا بقصد جزئية كل واحد
مستقلا الا ان هذا محض فرض في الصلوة فان الزيادة لا تتصور الا طولا واما الافراد
الطولية فكالقسم الاول لان بعد امتثال الامر المتعلق بصرف الوجود لا من الجزء لا يعقل
الامتثال الثاني امتثال بعد امتثال ولا يحتاج صدق الزيادة الى قصد الجزئية نعم
لو دل دليل على جواز زيادة من السنخ من الجزء كما ورد في القران والدعاء والذكر
فاتيانها لا يوجب زيادة في المكتوبة الا اذا قصد بها الجزئية لان بلحاظ هذا الدليل
ينقلب

ينقلب الدليل الدال على ان الجزء بالنسبة الى فرده الطولي بشرط لا الى انه
لا بشرط فيصير الجزء ببركة هذا الدليل بالنسبة الى فرده الطولي كفرده العرضي
لا بشرط بل احال زيادة ما هو من سنخ الصلوة واما لو لم تكن من سنخ افعالها واقوالها
فاتيانها ليست زيادة فيها الا اذا قصد بها الجزئية فتدبر جيدا واما لو كان متعلقا
لنهي وصف العبادة فلو كان داخليا ولم يعتبر فيه قصد القربة وكان ماخوذا في
المركب مستقلا كستر العورة وطهارة البدن فالنهي عنه لا يوجب الفساد واما لو اخذ
قيدا ككون المصلي على القبلة وكونه طاهرا عن الحدث او كان من وصف الجزء
فالنهي عنه يوجب الفساد اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلان الوصف اللازم الداخلي
الذي لا ينفك الموصوف عنه النهي عنه كالنهي عن الجهر والاخفات مساوق للنهي
عن القراءة حتى بناء على جواز الاجتماع الامر والنهي ولو كان خارجيا اي مفارقا
الموصوف وان تخصص الموصوف به كالنظر الى الاجنبية في حال الصلوة فالنهي
عنه لا يوجب الفساد ولو بناء على الامتناع وحكم الكل واضح المقام الثالث في
المعاملات والنهي عنها تارة لبيان الفسادية فهذا لا اشكال في دلالته على الفساد
اخرى نهي تحريمي فتارة متعلقة المعاملة من حيث الانشاء اي من حيث انه فعل
من افعال المكلف وغير ناظر الى المنشأ كالنهي عن البيع وقت النداء فهذا لا اشكال
في عدم دلالته على الفساد واخرى متعلقه نفس المنشأ كبيع المصحف والعبد المسلم
من الكافر فقد يقال بعدم اقتضائه الفساد بل قيل بانه يقتضي الصحة لوجوه الاول
ان متعلق النهي كمتعلق الامر لا بد ان يكون مقدورا ولا يكاد يقدر على البيع حقيقة
الا اذا كانت المعاملة صحيحة مؤثرة فهذا النهي يقتضي صحتها الثاني ان الفساد لا وجه
له في العبادات الا لتنافي الحرمة مع المطلوبية ولا تنافي بين الصحة اي ترتب الاثر

حتى لا يظهر لك ان ما اختاره صاحب الجواهر قده من اعتبار قصد الجزء في صدق الجزئية ليس باطلاقه تاما صح

والحرمة فهذا النهي لا يقتضي الفساد الثالث الاخبار الواردة في نكاح العبد بدون
اذن السيد فانه ذكر فيها ان العبد لم يعص الله وانما عصى سيده مع ان معصية السيد
لا تنفك عن انها معصية لله سبحانه فيكون المراد من عدم معصية الله ان العبد لم يقدم
على ما هو المعصية وضعا حتى يفسد وانما عصى معصية تكليفية فيدل على عدم الملازمة
بين معصية تكليفا وفساد معاملة ولكنه لا يخفى ما في الوجوه اما في الاول لان القدرة
المعتبرة في متعلق التكليف هي القدرة التكوينية الخارجية لا القدرة الشرعية
ويكفي في كون المكلف قادرا قدرته على ايجاد ما هو منشأ الاثر عرفا فانه لولا النهي
لكان امر بيع المصحف وعدم بيعه بيد المكلف واما الامتناع الشرعي الذي ينشأ
من النهي فهذا لا يعتبر عدمه في متعلق التكليف وقياس الامور الاعتبارية بالامور
الخارجية مع الفارق فان الخمر وان كان شربه مقدورا للمكلف خارجا بعد
النهي عن شربه ايضا الا ان الامر الاعتباري بعد اخراج من بيده الاعتبار عن
كونه معتبرا فلا يعتبر ان يكون مقدورا للمكلف ولذا يفسد بيع الربوي بمجرد النهي
وبالجملة الامور الاعتبارية التي تكوينها عين تشريعها تلغى عن الاعتبار خارجا بنفي
الغاء من بيده الاعتبار عن الاعتبار فعلى هذا لا فرق بين العبادات والمعاملات
في ان النهي عنهما يوجب سلب المقدورية وان القدرة المعتبرة فيهما ايجادهما
خارجا والبناء على كونهما مؤثرين عملا وان لم يترتب عليهما الاثر شرعا واما في الثاني
فلان الحرمة لا تلازم الفساد لو كانت راجعة الى الاسباب واما لو رجعت الى المسبب
اي المنشأ بالعقد فتلازمه بديهية ضرورة ان صحة المعاملة تتوقف على امضاء الشارع
العنوان المنشأ بالعقود واما لو لم ينفذه فلا يمكن ان تصح وهذا واضح جدا لان
نفوذ المعاملة يتوقف على امور ثلثة الاول كون المنشأ بالعقود تحت سلطنة

المنشئ

المنشئ فيخرج عن الصحة بيع الراهن بدون المرتهن اي خصص عموم الناس مسلطون
بالنسبة اليه الثاني كون العنوان المنشأ مما امضاه الشارع فلو القاه عن الاعتبار كالمراهنة
الا في السبق والرماية فلا ينشأ اعتبارا بايجاد ما هو السبب عند العرف الثالث
استجماعها شرائط العقد والعاقدين والعوضين فعلى هذا لو القى الشارع مصداقا
عن الاعتبار مع ان نفوذ الامر الاعتباري بانفاذه فيخرج عن تحت سلطنة صاحب
العين فالنهي عن بيع المصحف من الكافر كالنهي عن القمار لعدم الفرق بينهما الا التعاكس
في العموم والخصوص فان القمار بالاطلاق ملغى عن الاعتبار الا في السبق والرماية والبيع
بالعكس واما في الثالث فلان الاخبار الواردة في نكاح العبد اظهر في دلالتها على
الفساد من دلالتها على الصحة بل صريحة في ان المعاملة اذا كانت منهية عنها بالنهي التحريمي
الابتدائي غير قابلة للصحة كالنكاح في العدة وانما تصح اذا كانت منهية عنها بالنهي التبعي
اي من جهة تعلق حق الغير فان هذا النهي حيث انه من جهة مراعاة حق الغير فاذا اجاز
الغير او اسقط حقه ينفذ هذه المعاملة وبعبارة واضحة هذه الرواية دليل على صحة
الفضولي وفساد ما هو معصية لله سبحانه فالنهي دليل للمدعى والمعصية في كلا المقامين
استعملت بمعنى واحد اي المخالفة والتمرد وبالجملة اذا اخرج من بيده نفوذ الامر الا
عتباري عنوانا اعتباريا عن تحت سلطنة المالك فلا سلطنة له بعد ذلك ولذا
اخترنا في باب النذر انه لا يجوز التصرف في منذور الصدقة وهكذا في باب ا
لشرط وسره خروج المنذور بالنذر عن تحت سلطنة الناذر وهكذا بالنسبة الى
المشروط عليه فتدبر جيدا وينبغي التنبيه على امرين الاول ان الادلة التي استفيدت
منها المانعية على اقسام الاول ما دل على قيدية شيء في المأمور به بمدلوله المطابقي
اي من دون تبعية لخطاب اخر مثل ما دل على مانعية غير مأكول اللحم الثاني ما دل على

قيدية شئ فى المامور به من جهة تضاد حكمين فى متعلق واحد مثل مادل على مانعية
الذهب والحرير للرجال فان من حرمة لبسهما فى الصلوة استفيدت المانعية لضدية
الحرمة مع الوجوب ويمكن ما دل على حرمة الغصب بناء على امتناع الاجتماع فى المرحلة
الاولى لان مسئلة الاجتماع بناء على الامتناع من الجهة الاولى من صغريات النهى فى
العبادة كما مر الثالث مادل على قيدية شئ فى المامور به من جهة التزاحم كما دل
على حرمة الغصب بناء على الجواز فى المرحلة الاولى والامتناع من الجهة الثانية وحكم
القسم الاول انه لو كان لدليل المانع اطلاق لبطلان الصلوة مع وجود هذا المانع
مطلقا كان للنسيان او الاضطرار او الجهل بالحكم او الموضوع وذلك لانتفاء المقيد
عقلا بانتفاء قيده فصحته تتوقف على دليل خارجى كقوله لا تعاد بناء على جريانه
فى القيود مطلقا وعدم اختصاصه بالاجزاء ومع الشك فى وجوده كالجلد المشتبه
فالمختار جريان البرائة فى كل قيد عدمى اخلالى والمشهور عدمه وحكم القسم الثالث
صحة الصلوة مطلقا مع الاضطرار وبدونه مطلقا الا مع العلم فلو كان وجود المانع للاضطرار
او السهو والنسيان اى فى مورد لم يكن الحكم فعليا او كان للجهل بالمزاحم اى فى مورد
لم يكن الحكم منجزا فلا موجب لبطلان المقيد لان قيدية القيد نشأت من المزاحمة
ومع عدم وجوب المزاحم او عدم تنجزه يبقى المزاحم الاخر بلا مزاحم فيصح فحكم القسمين
اى الاول والثالث بمقتضى القاعدة الاولية واضح انما الكلام فى حكم القسم الثانى
والبحث فيه تارة يقع فى مورد الاضطرار او السهو والنسيان او الجهل بالحكم
او نسيانه او الجهل بالموضوع مع انكشاف وقوع الصلوة فيه واخرى فى مورد ا
لشك فى انه حرير ام لا اما الكلام فى الجهة الاولى فالبحث فيها تارة يقع عن مورد الجهل
واخرى عن مورد الاضطرار والغفلة اما الجهل بالحكم فاذا كان عن تقصير فحكمه

فيما يتعلق بلبس الحرير والذهب من احكامها

حكم

حكم العمد واما اذا كان عن قصور فحكمه حكم الغافل واما الجهل بالموضوع بالجهل
البدوى او الطارى الذى يسمى نسيانا فحكمه حكم العلم ايضا لان الحرمة موجودة
وان لم تتنجز فلم يسقط النهى حتى يحكم بالصحة الا اذا دل دليل مثل لا تعاد ونحوه على
الصحة واما الاضطرار او الغفلة اى الموجب لسقوط النهى خطابا فالصحة والفساد
فيه مبنيان على الترتب والعلية بين بين المانعية والحرمة وعدمه اى لو قيل بان
بين المانعية والحرمة سببية ومسببية وان المانعية تابعة للحرمة فكل مورد لم يكن
اللبس حراما يصح الصلوة ولو قيل بعدم التلازم كذلك وان كلا منهما معلولين لعلة
ثالثة والحرمة والمانعية من احكام هذا اللباس فى عرض واحد فحلية لبسه لا ينافى
الفساد بل يجتمعان ومنشأ الوجهين هو الاختلاف فى مسئلة الضد فلو قيل بعدم
توقف وجود احد الضدين على عدم الضد الآخر ولا العكس كما هو المختار فلا
ترتب بين الحرمة والمانعية ولو قيل بالتوقف او بالتفصيل كما هو مختار المحقق
الخونسارى ومن تبعه اى بان يتوقف وجود الضد الذى هو معدوم فعلا على رفع
الضد الموجود دون العكس اى لا يتوقف وجود الضد على عدم الضد المعدوم
وبعبارة اخرى لو قيل بان وجود الضد علة لعدم ضده الاخر واما عدم الضد
فليس علة لوجود ضده الاخر فبينهما ترتب وعلية وذلك لانه لو كان بين حرمة اللبس
ووجوب الصلوة مضادة بحيث استلزم التضاد بينهما تقييد اطلاق متعلق
الامر بما عدا مورد النهى اى صارت الحرمة موجبة لتقييد الصلوة لعدم الحرير
والذهب وصار الحرير او الذهب مانعا فلو قلنا بان وجود احد الضدين
علة لعدم الاخر فلو كانت الحرمة موجودة لكانت المانعية ايضا موجودة فيقتضى
من وجود المانع عدم ضد الحرمة وهو وجوب الصلوة لو لم تكن الحرمة موجودة

فلا مانع من صحة الصلوة سواء كان عدم الحرمة من اجزاء علة الضد او كان عدم
الحرمة ووجود الصلوة فى رتبة واحدة وبعبارة واضحة ايجاد الصلوة التى
هى ضد للحرمة يتوقف على رفع الحرمة لو كانت فعلية كما لو علم بان الثوب حرير
فى حال الاختيار فمانعية الحرير متوقفة على فعلية الحرمة وهذا معنى ان وجود احد
الضدين كالعلم بحرمة الحرير علة لعدم الضد الاخر اى من اجزاء علة العدم بحيث لو اريد
تبديل العدم بالوجود فيجب رفع هذا الضد واما ايجاد الصلوة فى حال علم عدم فعلية
الحرمة فاما هما فى رتبة واحدة اى لا تتوقف على عدم الضد المعدوم اى ليس عدم
الحرمة التى هى معدومة من اجزاء علة وجود الصلوة فلا تتوقف صحة الصلوة على عدم
الحرمة او لا بل هما فى رتبة واحدة واما تتوقف على عدم الضد المعدوم وعلى اى حال تصح الصلوة[٢]
الحرمة معدومة واما لو قلنا بعدم التوقف من الطرفين فلا علية ولا معلولية بين الحرمة
والمانعية فعدم الحرمة لا يلازم عدم المانعية لانه اذا امتنع فى الواقع الجمع بين الامر
بالصلوة ولو بالاطلاق والنهى عن ايجادها فى الحرير وصارت جهة النهى اقوى وجهة
الامر مغلوبة فيخرج هذا الفرد المشتمل على الحرير عما يصح ان يتقرب به ولو لم يعلم بالحرمة
لكفاية ملاك الحرمة الذى هو اقوى من ملاك اطلاق الامر لخروج المشتمل على الحرام
عن الاطلاق لمغلوبية ملاكه وحاصل الكلام ان المضادة لا تقتضى الا عدم امكان اجتماع
المتضادين لا الترتب بين وجود احدهما وعدم الاخر بل وجود احدهما وعدم
الاخر مسببان عن علة ثالثة وهى فى المقام مبغوضية لبس الحرير التى صارت علة
للحرمة وفساد الصلوة فارتفاع الحرمة لا يقتضى رفع الفساد نعم اذا ارتفع ملاك
الحرمة كما اذا اضطر الى الصلوة فيه لبرد ونحوه مع ضيق الوقت مع عدم سقوط
الصلوة بحال فتصح الصلوة وكذا لو استكشفنا غلبة ملاك الصلوة من دليل

آخر

[٢] لان المفرد انه علم

اخر كما تقدم بالنسبة الى النسيان المستكشف صحة الصلوة فى حاله من لا تعاد واما
الكلام فى الجهة الثانية اى مورد الشك فى انه حرير او ذهب ام لا فبناء على التحقيق
من جريان البراءة فى القيود العدمية وصحة الصلوة فى المشكوك مطلقا حتى المشكوك
انه من غير الماكول او الماكول فلا اشكال فى صحة الصلوة فيهما واما بناء على المشهور من
وجوب احراز حال المشكوك فى المشتبه بين الماكول وغيره فهل يجب احرازه فى ا
لمشتبه فى المقام ام لا الظاهر منهم قدس سرهم عدم وجوب احرازه بناء على ما اختاره من
تبعية المانعية للحرمة فحيث انه من حيث لبسه اصالة الحل جارية فيتبعها اصالة اباحة
جواز الصلوة فيه وضعا وفيه ما لا يخفى لانه لو قلنا بالتبعية ايضا الا ان الاصول الجارية
فى المتبوع والسبب لا يفيد لرفع الشك فى التابع والمسبب فى المقام لان الاصل
الجارى فى السبب اما البراءة العقلية اى قبح العقاب بلا بيان واما البراءة الشرعية
اى رفع الحكم المجهول واما اصالة الحل والاباحة مثل قوله عليه السلام كل شئ حلال
وكل منها لا يفيد لرفع الشك فى المسبب اما البراءة العقلية فواضح لان عدم العقاب
لا يلازم الصحة واما الشرعية فلان المرفوع فيه هو الامر المجهول وهو جواز اللبس وعدمه
لا الحكم المعلوم وهو فساد الصلوة فى الحرير الذى يلزم بناء على عدم جريان البراءة
فى القيود العدمية احراز حال المشكوك كما هو مختارهم فيه واما اصالة الحل فلان
الحلية وان كانت متبوعة وسببا فى الواقع الا ان الحلية الظاهرية ليست كذلك
الا ان تكون مؤدى الامارة او الاصول التنزيلية لان اجراء الاصل فى السبب بالقاء
احد طرفى الشك والبناء على الطرف الاخر شرعا معناه ترتيب الاثار الشرعية
للطرف المبنى عليه اى حكم الشارع بالبناء على الكرية مثلا والقاء عدمها معناه
ترتيب اثار الكرية واقعا التى من جملتها طهارة الثوب المغسول به واما الاصول

التى ليست مؤديها القاء احد طرفى الشك والبناء على الطرف الاخر بل حكم فى موضوعه
مع انحفاظ الشك وبقائه فالحكم فى مورد السبب لا يستلزم الحكم فى مورد المسبب
وبالجملة لو كانت الحلية ثابتة بالاستصحاب فمعنى ثبوتها شرعا عدم مانعية المشكوك
لان معنى الحلية الترخيص وعدم الحرمة وليس اجراء استصحاب الحلية لاثبات
عدم الحرمة من الاصول المثبتة لان عدم الحرمة مجعول بتبع جعل الحلية وليس
عدم حكم من قبيل الحركة والسكون حتى يقال ان اثبات احد الضدين لنفى الاخر
او العكس من الاصول المثبتة فاذا كان مفاد الاصل عدم الحرمة بالقاء الشك فيها
فلازمه صحة الصلوة فيه لان الصحة من الاثار الشرعية لغير المحرم واما لو كانت الحلية
ثابتة باصالة الاباحة او برفع ما لا يعلمون فاجراء الاصل فى اللبس لا يلازم الصحة اذا
كانت مشكوكة وبالجملة حكومة الاصل الجارى فى السبب على الاصل الجارى فى المسبب
تتوقف على ان يكون المسبب من الاثار الشرعية للسبب وان يكون مفاد الاصل
فى طرف السبب القاء للشك الذى هو موضوع للاصل فى المسبب واما لو لم يكن
كذلك فلا وجه للحكومة ومجرد ترتب الواقعى لا يثمر اثرا فى مقام الظاهر نعم لو كان
الاصل الجارى فى السبب من قبيل قاعدة الطهارة لكان مفيدا لرفع الشك فى نجاسة
الثوب المغسول بالماء المشكوك وان كانت من الاصول الغير التنزيلية والسر فيه
ان المطهر للنجس ليس هو الطاهر الواقعى بل هو الطاهر الفعلى وليس للطهارة التى
هى موضوع لرفع النجاسة بها صنفان بخلاف الحلية والحرمة فان لهما صنفين حلية واقعية
ومقابلها الحرمة كذلك وحلية ظاهرية وحرمة كذلك والموضوع فيما يصح الصلوة فيه هو
الحلال الواقعى لا الحلال الفعلى كما ان ما يفسد فيه الصلوة هو الحرام الواقعى لا الفعلى
وبينهما عموم من وجه فالارنب اذا اضطر الى اكله حلال فعلا ولا يجوز الصلوة فيه و
الغنم

والغنم المغصوب حرام اكله مع جواز الصلوة فيه من غير جهة الغصب وبالجملة
جعل الشارع للحلال والحرام قسمين ويكشف عند اثارهما فالاصل المثبت للحلية
الظاهرية لا يفيد لجواز الصلوة فيه لان جواز الصلوة لا يدور مدار حلية الاكل
ورخصته فعلا فجواز الصلوة يدور مدار احراز كون الملبوس مما هو حلال واقعا
من هذا الصنف كالغنم والاصل المحرز له هو الاستصحاب دون اصالة الحل وهذا
بخلاف الطهارة فانها لم تجعل على قسمين وان كان الاصل قد يكون مؤداه الطهارة
الواقعية كالاستصحاب واخرى الطهارة الظاهرية كقاعدة الطهارة فالطهارة
الفعلية رافعة للنجاسة وموضوع لما يغسل الثوب النجس به الثانى هى الحرمة
التشريعية كالحرمة الذاتية فى اقتضاء الفساد ام لا والبحث فيه يقع من جهات الاولى
فى موضوع التشريع وقد ذكرنا فى مسئلة حجية الظن ان موضوع احكام العقلية
تختلف اى الحق التفصيل بين موارد الاحكام العقلية فتارة يحكم العقل بقبح شئ مطلقا
سواء علم به او ظن او شك واخرى يحكم فى المعلوم بحكم واقعى ويحكم فى المظنون
والمشكوك بحكم طريقى ففى مثل التشريع يحكم بقبحه مطلقا اى يحكم بملاك واحد بقبح ما
علم بانه ليس من الدين وما ظن وما شك لان جهة قبحه هو التصرف فى سلطان
المولى والاستناد بما لم يعلم بانه مستند اليه وفى مثل الضرر يحكم فى موارده بملاكين
ففى معلوم الضرر يحكم بقبح ارتكابه حكما بتيا واقعيا وفى مظنونه ومشكوكه حكما
طريقيا احرازيا لئلا يقع فى التهلكة نظير حكم الشارع فى باب حرمة التصرف فى مال
معلوم انه مال الغير وحكمه فى مال مظنون او مشكوك فان الاول حقيقى والثانى
طريقى وهكذا حكم العقل بقبح الظلم من قبيل حكمه بقبح ارتكاب الضرر ولا يبعد
ان يكون حكمه بقبح الكذب من قبيل حكمه بقبح ارتكاب الضرر وان يكون ملحقا

بالتشريع الثانية لاينبغى التامل فى ان حكم العقل بقبح التشريع ليس من قبيل حكمه
بوجوب الطاعة وحرمة المعصية فى عدم قابلية استكشاف الحكم الشرعى منه بقاعدة
الملازمة وذلك لان كل حكم عقلى وقع فى سلسلة مناطات الاحكام وملاكاتها قابل
لان يستكشف منه حكم شرعى لان ملاك المولوية فيه موجود بخلاف ما وقع فى سلسلة
معلولات الاحكام فان الطاعة لو لم تكن واجبة ذاتا لايمكن جعلها واجبا شرعا والا
يلزم التسلسل كما لايخفى الثالثة لاشبهة فى امكان التشريع وتحقق موضوعه من العالم
بعدم هذا الحكم الذى شرعه لان التشريع ليس الا البناء على امر كالبناء فى باب الامارات
والاصول وادل الدليل على امكانه ما نريه من الوسواس فانه قد يبنى على صحة وضوئه
وغسله كما فى الماء الحار او البارد واخرى يبنى على فسادها كما فى الماء المعتدل
فلا يختص التشريع بالجاهل او العالم الذى يشرع لجزءه الجاهل الرابعة هل التشريع
من الاثام القلبية او من المحرمات العملية والحق هو التفصيل بين موارده فتارة
محرم عملى ويتبعه الاثم القلبى واخرى اثم قلبى ولايسرى حرمته كذلك الى العمل فانه لو
شرع فى نفس متعلق التكاليف بان بنى على ان الواجب فى الظهر هو خمس ركعات
واتى بالخمس فنفس هذا الفعل وقع منه محرما وهو اثم ايضا فى بنائه واما لو اتى
لواجب بما هو وظيفة الوقت ولكن شرع فى كيفية الامر بان بنى على الوجوب فى
المستحب وبالعكس فالفعل ليس محرما اذا عرفت ذلك ظهر انه لو كان التشريع
راجعا الى العمل فيقع العمل باطلا بلا اشكال لان العمل اذا صار محرما فيخرج عن
قابلية التقرب به مضافا بانه لم يات بالمأمور به لان الظهر ليس الا اربع ركعات
او اتيان خمس ركعات خارج عن المأمور به مطلقا بل فى هذه الصورة لاثمرة عملية
للنزاع فى ان الحرمة التشريعية كالحرمة الذاتية فى الفساد ام لا لان جهة الفساد امران
الاول

الاول الحرمة والثانى عدم امتثال ما هو الواجب نعم يظهر ثمرة النزاع فى صورة
انكشاف الامر كما لو شرع فى عمل كالنافلة المشتملة على اربع ركعات بسلام واحد
مع الشك فى شرعيتها كذلك او القطع بعدمها ثم بان انها مشروعة كصلوة الاعرابى
فان فى هذه الصورة جهة الفساد منحصرة فى التشريع فيفيد النزاع وهكذا لو شرع
فى صلوة ادائى مع القطع بانها قضائى او الشك ثم بان انه فى الواقع ايضا كان
القضاء واجبا عليه وبالجملة لو لم يظهر الواقع وشرع المشرع فى نفس العمل الخارجى
فيقع عمله باطلا من جهتين واما لو كان التشريع راجعا الى القصد لا العمل فلا يوجب
لفساده لانه اتى بما هو وظيفته من الواجب غاية الامر قصد وبنى على انه مستحب
فداعيه يتخيل الى امرين اتيان المأمور به وتطبيقه على المستحب فوقع تشريع فى
لون امر العمل اى فى كيفية امره من دون وقوعه ورجوعه الى العمل اصلا ومن
هنا ظهر انه لو شرع فى الاداء والقضاء الراجع الى لون العمل من دون رجوعه الى
العمل فلا موجب لفساده لانه قاصد باتيانه اصل العمل اتيان ما هو المأمور به واقعا
غاية الامر طبق ما هو المأمور به الواقعى على انه ادائى او قضائى مع عدم كونه كذلك
وهذا التطبيق لايضر فى العمل نعم لو شرع فى العمل كان نوى صلوة ادائية اخرى
مع عدم وجوبها عليه فى الواقع اصلا او وجوبها عليه قضاء فهذا ايضا موجب للفساد
لانه يرجع بالاخرة الى عدم قصد امتثال ما هو المأمور به والى التشريع فى اصل
العمل لا فى القصد ولذا لو شرع فى لون الامر ايضا على نحو يرجع الى العمل كان بنى
على ان نافلة الفجر واجبة اى الواجب اربع ركعات لا ركعتين او بنى على ان
صلوة الصبح مستحبة واتى من جهة استحبابها لا من جهة انه وظيفة الوقت فهذا ايضا
موجب للفساد فالمدار فى المقام على التشريع فى العمل ووقوع العمل مشرعا فيه دون

دون وقوع التشريع فى لون العمل كالاداء والقضاء او فى لون امره كالوجوب

والاستحباب فصل فى المفاهيم

فصل فى المفاهيم والكلام فيها يقع فى طى مقدمة ومباحث اما المقدمة فالبحث فيها
يقع من جهات الاولى هل المنطوق والمفهوم من صفات الدلالة او الدال او المدلول
الثانية هل المفهوم عبارة عن حكم لغير مذكور او حكم غير مذكور الثالثة هل بين بين
المدلول الالتزامى والمفهوم فرق فى مقام الثبوت والاثبات او هما متحدان
الرابعة هل الحصر بين المفهوم والمنطوق عقلى او بينهما واسطة كدلالة الاقتضاء
والايماء والاشارة اما النزاع عن الجهة الاولى فمما لا فائدة فيه مع وضوح كونهما من
صفات المدلول ويتصف الدليل او الدلالة بهما تبعا كما ان النزاع عن الجهة الثانية
ايضا لغو لان مرجع التعريفين على شئ واحد فان الصحيح وان كان التعريف الثانى
لان الحكم المستفاد من القضية المتخصصة بخصوصية يستفاد منها المفهوم غير مذكور
لا موضوعه الا ان الموضوع الذى له الحكم المستفاد ايضا غير مذكور لان المفهوم
بجميع توابعه من الموضوع والمحمول والنسبة ليس فى محل النطق فيصح ان يقال ان
المفهوم حكم من احكام غير المذكور وحال من حالاته فالمهم فى المقام هو البحث عن
الجهتين الاخيرتين اما الاولى منهما فتوضيحه يتوقف على تنبيه لما سبق فى بحث المعانى
الحرفية وهو ان المفهوم يطلق تارة على ما يقابل المنطوق وبهذا الاعتبار جعل موردا
للنفى والاثبات واخرى على نفس ما ادركه العقل عن الخارجيات بعد تجريدها
عن المادة والصورة وسائر المشخصات فيقال مفهوم الانسان ماهو ومفهوم زيد
ماذا ومفهوم الكلى والجزئى وهكذا وهذا الاطلاق لا يتوقف على الوضع لان الوضع
متاخر عنه وهو من مبادى الوضع لان الواضع يتصور حقيقة الشئ ثم يوضع اللفظ
له فالمدرك من الشئ بلحاظ مع قطع النظر عن الوضع يسمى مفهوما وبعد وضع
اللفظ يسمى معنى وبلحاظ استعمال اللفظ فيه يسمى مدلولا وبلحاظ ارادة المتكلم

ليطلق عليه عنوان غير ما يطلق على خصوصية اخرى وهذه الخصوصيات صح

هذا المعنى منه ليس مرادا فلكل من هذه الخصوصيات مراتب طولية للمركب الواحد
فعلى هذا ليس المفهوم والمعنى والمدلول والمراد من الالفاظ المترادفة بل هي كالمعاني
التي يطلق على الفرس كالجواد والخيل والفرس ويمكن ان يدعي بعض الادباء ادعى انه
ليس في كلام العرب الفاظ مترادفة بل لا محالة بين كل لفظ ولفظ فرق في جهة
من الجهات حتى في مثل اسماء الاسد وكيف كان فاطلاق المفهوم على المركب
العقلاني والمعنى المبحوث عنه مما لا اشكال فيه ثم انه قد تقدم منا في المعاني الحرفية
ان الدلالة تنقسم على مطابقة والتزام واما التضمن فليس من الدلالات اصلا
بداهة انه ليس من المفاهيم والمعاني معنى مركب وضع اللفظ لهذا المعنى التركيبي
حتى يدل اللفظ على جزء معناه بالتضمن ولا فرق فيما ذكرنا بين ان يكون الموضوع
له جزئيا كزيد او كليا كانسان ولا بين ان يكون بسيطا في الخارج كالبياض او
مركبا وسواء كان التركيب حقيقيا كالسكنجبين او اعتباريا كالصلوة لان ما
يوضع له اللفظ هو المتصور من الموجودات والمركب العقلاني منها وا
لمركب العقلاني امر بسيط لا تركيب فيه حتى في نحو مز الذي هو بمعنى الحلوا
لحامض ليس هذا المعنى ليس الا طعما خاصا في مقام التعبير عنه يعبر بمعنى تركيبي
والتعبير بالتركيب في مقام شرح المعاني غير كون المعنى مركبا فانه يعبر عن
البياض بمفرق البصر مع ان معناه بسيط وبالجملة نفس الموضوع له في جميع ا
لالفاظ لا تركيب فيه اما الاعلام الشخصية فانها وضعت للاشخاص لا لاجزائها
من الجوارح واما اسماء الاجناس فانها موضوعة للمعنى الواحد المنتزع مما
يقبل الانطباق على كثيرين لا للاشخاص ولا للجنس والفصل وان عرفت في
مقام التحديد بالجنس والفصل فان مفهوم الانسان غير مفهوم الحيوان وا

لناطق

لناطق وانما هما شارح لهذا المفهوم الذي طبيعي لافراده ويمكن ان مفهوم الجسم ليس
مركبا من الصورة والمادة بل وضع لما اتحدت المادة مع الصورة فيه وهو ما كان
قابلا للابعاد الثلاثة ووضع السكنجبين بناء على حصول صورة ثالثة من مزاج الخل
والانجبين لما يدفع الصفراء واما لو لم تحصل طبيعة ثالثة فالامر اوضح لان السكنجبين
لفظان موضوعان لمعنيين كالسجيل المركب المعرب من السنك والكل وعلى اي حال
اللفظ الموضوع لمعنى ينحل على معنيين في مقام الشرح كالانسان اذا استعمل في هذا
المعنى المنحل فلا يدل على احد اجزائه اصلا الا اذا كان موضوعا للجزء بوضع آخر بحيث
لو اريد هذا الجزء منه لكان مطابقيا ولو لم يكن موضوعا له فارادة هذا الجزء منه
انما هو باستعمال مجازي وكيف كان فما وضع له اللفظ يكون مدلولا مطابقيا له سواء
كان مفردا كزيد وانسان ونحوهما او جملة كقام زيد والانسان حيوان ناطق واما (لما)
وعلى كل حال فتارة نفس المعنى المطابقي من دون ضم مقدمة خارجية مستتبع لمعنى
آخر بحيث يكون بين المعنى المطابقي وذلك المعنى الآخر ترتب العلية والمعلولية في
جميع المقامات بمعنى ان المتكلم اذا تصور المعنى المطابقي وتعقله فيتصور ويتعقل المعنى
الآخر من باب عدم تعقل التفكيك بين العلة والمعلول وكذلك اذا استعمل اللفظ في
المعنى المطابقي ليستعمله في المعنى الآخر على نحو كان استعماله فيه موجبا للاخطار كالعين (خطار)
في قلب السامع واحضارها لها في ذهنه واخرى استتباعه لذلك المعنى بانضمام
الثاني مقدمة خارجية فلو كان من قبيل فيكون المعنى الآخر خارجا عن المفهوم والمنطوق
راسا وليس واسطة بينهما اصلا بداهة ان كون الشيء واسطة بين الشيئين متفرع
على ان يكون داخلا في المقسم وكان خارجا عن القسمين واما اذا كان خارجا عن
المقسم ابتداء فلا يعقل ان يكون واسطة بين القسمين ومجرد دخالة اللفظ في

اخطاره معنى على ذهن السامع بادنى دخالة ضعيفة كدخالة معتن فى معلول للايجب
استناد اخطاره على اللفظ حتى تعين من المداليل اللفظية ضرورة ان الشئ لستتبع
على جزء الاخر من علته لا على معتده وجزء الاخر لهذا المعنى عبارة من مقدمة عقلية
فح ينبغى ان تعين من المباحث العقلية غاية الامر من باب الملازمات لا المستقلات
العقلية ولو كان من قبيل الاول فيكون المعنى الآخر من المداليل اللفظية وقد ليسمى
بالدلالة الالتزام وقد ليسمى بالمفهوم وتوضيح الاقسام جميعا ان المدلول الذى
وضع اللفظ بازائه الذى ليسمى بالمفهوم وبالمعنى اما ان يكون من المداليل ا
لافرادية او التركيبية وعلى التقديرين اما ان يكون مستلزما لمعنى آخر بذاته
من غير توقف على شئ واما ان يكون مستلزما له بتوسط مقدمة اجنبية فالاحتمالات
المتصورة فى المقام اربعة الاول استتباع المفهوم المطابقى الافرادى معنى آخر
بلا ضم مقدمة خارجية نظير استتباع العلة المعلول وليسمى هذا المعنى الآخر فى مقام
التعبير بالمدلول الالتزامى على اصطلاح النحاة والبيانيين وباللازم البين بالمعنى
الاخص على اصطلاح المنطقيين ولا شبهة فى كون هذا المعنى من المداليل اللفظية اذ
بعد وضع لفظ لمعنى لستتبع معنى آخر كاستتباع العلة المعلول ليصير هذا اللفظ بركة
الوضع وجها لذلك المعنى البين ويكون مرتبة من مراتب وجوده بل يكون هو نفس ا
لمعنى فبتلفظ اللفظ والقائه خارجا يلقى المعنى خارجا ويخطر فى ذهن السامع تكوينيا
لانه كما يلقى المعنى المطابقى خارجا بالتلفظ باللفظ فكذلك يلقى المدلول الالتزامى
تبعا والا يلزم التفكيك بين الملزوم ولازمه وبالجملة حيث ان اللفظ وجود تنزيلى
للمعنى والمفروض ان المعنى ملزوم لمعنى آخر فايجاد الوجود التنزيلى للشئ ايجاد
للوازم هذا الشئ لان بين اللازم والملزوم لا واسطة فى البين الآ فاء عن

التحق

التحق واما بالنظر الحقيقى فلا فصل اصلا الثانى استتباع المدلول المطابقى الافرادى
معنى آخر بضميمة مقدمة خارجية الذى يعبر عنه فى مقام التسمية بدلالة الاشارة
على اصطلاح الادباء وعلى اصطلاح المنطقيين يعبر عنه بالبين بالمعنى الاعم كدلالة هيئة
الامر على وجوب المقدمة حيث ان هذه الهيئة لا تدل الا على ايجاب ما تعلقت به
ولا تكون لها دلالة على حكم مقدمة الواجب لعدم كون نفس المعنى مستلزما له اصلا
وانما يثبت الوجوب لما يحكم العقل من جهة المقدمية وعلى هذا فدلالة الاشارة
خارجة عن المداليل اللفظية وداخلة فى المداليل العقلية الملازمية الثالث استتباع
المداليل التركيبية معنى آخر من دون ضم مقدمة خارجية فهذا هو المعبر عنه بالمفهوم
فالفرق بين الدلالة الالتزامية والمفهوم مع كون كليهما من الدلالات اللفظية ومع
كونها من لوازم المعنى من دون ضميمة خارجية ان الاول من لوازم المفهوم الافرادى
والثانى من لوازم المدلول التركيبى ثم لا فرق فى عد هذا القسم من المداليل اللفظية
بين ان يكون استفادة المفهوم ناشئة من خصوصية متحققة فى المدلول المطابقى
وبين ان لا يكون كذلك وكذا لا فرق فى القسم الاول بين ان يكون الخصوصية بالوضع
او بمقدمات الحكمة لان المدلول اذا كان مستتبعا لمعنى ومدلول آخر من دون توقف
على مقدمة خارجية فجميع انحائه داخل فى المداليل اللفظية لانه يجمع انحائه من لوازم
المعنى وليسمى الكل بالمفهوم غاية الفرق ان المدلول لو كان مستتبعا لمدلول آخر بلا
خصوصية متحققة بسبب الوضع او مقدمات الحكمة ليسمى المدلول الذى هو تابع
بالمفهوم الموافق كحرمة الضرب المستفادة عقلا من حرمة التافيف ه اما لو كان
مستتبعا من جهة الخصوصية فيسمى المدلول التابع بالمفهوم المخالف ثم لو كان الستفاد

نعم ه هذا لا لستقيم على ما ذكرنا من تعريف المفهوم فان المفهوم الموافق داخل فى المداليل العقلية الملازمية لا فى اللفظية الا فى المفهوم الموافق المستفاد من اللفظ ولو كان سياقيا كما لو قلنا بان حرمة الضرب تستفاد من كون الكلام مسوقا لبيان ادل درجة الايذاء وكيف كان صح

كتابخانه آستان قدس
[illegible]

هو الوضع فهو مفهوم الشرط على قول ولو كان مقدمات الحكمة فهو مفهوم الوصف
الرابع استتباع المدلول التركيبي معنى آخر بمعونة مقدمة عقلية ويعبر عنه بدلالة الا
شارة ولا فرق بين ان يكون المدلول التابع تابعاً لجملة واحدة كاقتضاء الامر بالشئ
النهي عن الضد او لجملتين كاستفادة اقل الحمل من الآيتين والحق ان هذا القسم ايضا
ليس من الدلائل اللفظية ثم ان ماذكرناه يبتني على الجهة الثانية وهي انه ليس بين المفهوم
والمنطوق واسطة واما على وجود واسطة ليس من الدلالات اللفظية ولو كان فهو الكلام
من المنطوق لان القوم قسموا المنطوق على صريح وغير صريح وعرفوا غير الصريح
بما دل عليه اللفظ بدلالة اقتضاء او ايماء او اشارة لان مايدل عليه اللفظ اما
ان يكون مقصودا للمتكلم في الخطاب ام لا والثاني هو المدلول عليه بدلالة الاشارة
كدلالة الآيتين على اقل الحمل والاول ان توقف صدق الكلام او صحته عليه فهو
دلالة الاقتضاء فالصدق كحديث الرفع والصحة قد تكون عقلية كما في اسئل القرية
او شرعية كاعتق عبدك عني وان اقترن بالحكم ما لو لم يكن علة له لاستبعد اقترانه
به فهو دلالة الايماء وقد يسمى بالتنبيه كما لو قال السائل واقعت اهلي في نهار شهر
رمضان فقال له عليه السلام كفر فان اقتران قوله كفر بقول السائل يقتضي ان
يكون الوقاع علة لوجوب الكفارة ونحن قد اوضحنا ان هذه الدلالات خارجة عن
الدلائل اللفظية وعلى اي حال فلا يترتب على النزاع ثمرة عملية مهمة نعم لا باس با
الاشارة على بعض الصغريات توضيحا لما سياتي في المباحث الآتية فنقول اقتضاء
الكلام للمجاز في الكلمة او التقدير ليس الا صون كلام الحكيم من اللغوية مع ان
حفظه عنها لا يقتضي لهذه التمحلات لانه لو كان مثل حديث الرفع واتفاق مقام
الاخبار عن الرفع التكويني لكان تقديره المؤاخذة او غيرها لازما واما لو كان
سوقا

مسوقا للرفع التشريعي كما سيجيء توضيحه انشاء الله في مبحث البرائة فلا وهكذا لا يتوقف
صحة الكلام عقلا على تقديره او مجازيته في نحو اسئل القرية لان استعمال الجملة في
مدلولها المطابقي ثبوتا واثباتا متصور على نحوين الاول ان يكون الغرض من
استعمالها مقصورا في احضار مضمونها واخطار مدلولها على ذهن المخاطب والثاني
ان يكون الغرض منه ان ينتقل المخاطب عن المعنى المستفاد من هذه الجملة على معنى آخر
ويعبر عن هذا النحو باصطلاح الادباء على المعنى الكنائي كالاستعمال في نحو زيد كثير
الرماد وهذان القسمان يجريان في المعنى الافرادي ايضا كما يقال جائت العشيرة او
نهبت او اسئل العشيرة حيث ان في هذه الموارد تكون العشيرة مستعملة في مدلولها
المطابقي لينتقل المخاطب منه على الاهل من دون ان يكون في البين حذف او اضمار
فعلى هذا اسئل القرية ايضا مثل اسئل العشيرة من دون فرق بينهما واما الايماء
او التنبيه فالاولى ان يقال الجواب الواقع بعد السؤال تارة يكون بنحو الكبرى
الكلية كما في قوله في اخبار الاستصحاب لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت
فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا لعدم قول زرارة لم ذلك وهكذا
في المقام فان قوله عليه السلام كفر كلام موجز يفيد معنى كل من واقع اهله في نهار
رمضان فعليه الكفارة وتارة في مقام الجواب عن شخص هذا السؤال فلو كان
بمنزلة الكبرى فيستفاد منه العموم والا فلا ويختلف الظهور باختلاف المقامات و
على اي حال يبتني الاستفادة على القرائن الخارجية وليست من الدلائل اللفظية
وكيف كان لا يترتب ثمرة عملية على النزاع سواء عد هذه الاقسام من المنطوق
الغير الصريح او من اللوازم الغير البين يتوقف استفادتها على خصوصيات خاصة

المستفادة من القرائن العقلية او النقلية المكتنفة بالكلام ولا يمكن دعوى الوضع فى كل معنى ومدلول الافادة هذه التوابع والخصوصيات فلنرجع على المباحث المبحث الاول فى مفهوم الشرط وتوضيحه يتوقف على بيان امور الاول ان الشرط فى اللغة مطلق الجعل لاخصوص الالزام والالتزام حتى يكون محضا فى التكليف وعلى هذا استعمل فى قوله شرط الله قبل شرطكم وقولهم بعد ان شرطت عليهم الزهد والظاهر ان اطلاق الشرط فى الاصول راجع على هذا لان واجب المشروط ليس الا عبارة عن جعل الوجوب عند الشرط وكذا فى المنطق لان الحكم بثبوت نسبة على تقدير ثبوت نسبة اخرى عبارة عن الجعل والمواضعة كذلك نعم الفرق بين المعنى اللغوى والاصطلاحى هو الفرق بين لا بشرط وبشرط شىء الثانى ان ادوات الشرط سواء كانت حروفا واسماء متضمنة للشرط كمهما ومتى وضعت لفرض المعدوم الذى يوجد فى سلسلة الزمان فى موطنه موجودا ثم على هذا الفرض يعلق امر عليه وبعبارة اخرى وضعت لايجاد الربط ويوجد هذا المعنى فى موطن الاستعمال كذا المعانى الحرفية الثالث ان المنطقيين تسمو القضية على حملية وشرطية والفرق بينهما ليس الا بالصراحة والضمنية لان الحملية تنحل على قضية شرطية مقدمها وجود الموضوع وتاليها عنوان المحمول كما ان الشرطية ترجع على الحملية فقوله ان استطعت حج مرجعه على ان المستطيع يحج وبالعكس وهذا معنى قولهم الانسان حيوان ناطق مرجعه على ان كل ما فرض شىء وكان انسانا فهو حيوان ناطق ثم الشرطية تنقسم على متصلة ومنفصلة وكل منهما على لزومية واتفاقية ولكن المعنى الحقيقى للادوات انما هو فيما لو كان بين المقدم والتالى ملازمة سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية وسواء كانت استفادة هذا المعنى بالوضع او الانصراف لان الاتفاقية فى الحقيقة خارجة عن

دائرة الشرطية فيحتاج استعمال الشرط فيها على عناية الرابع ان النزاع فى حجية المفهوم راجع على الصغرى اى على ان المعنى المطابقى هل يستتبع لمعنى آخر بحسب الوضع او الاطلاق اولا واما لو سلم استتباعه له فلا شبهة فى حجيته اذا عرفت ذلك فنقول كون القضية ذات مفهوم يتوقف على امور الاول ان تكون الشرطية لزومية لا اتفاقية الثانى ان يكون الشرط علة للجزاء لا العكس ولا كونهما معلولى علة ثالثة الثالث كون العلة علة منحصرة اذ مع انتفاء احدها لا ينتفى الجزاء بانتفاء الشرط اما الاول فواضح لانه لو لم تكن ثبوت نسبة على تقدير اخرى من جهة ارتباط وملازمة بينهما فعدم ثبوت الملازمة بين انتفاء النسبة على تقدير انتفاء نسبة اخرى اولى واما الثانى فلانه لو لم تكن الشرط علة للجزاء فانتفاء الجزاء لا يستند على انتفاء الشرط ولا يترتب عليه فان الشرط لو كان معلولا له او ملازما معه لا يوجب ان يكون منشأ انتفاء الجزاء انتفاء المعلول او الملازم معه فان عدم الشىء يستند على عدم علته لا على انتفاء معلوله او ملازمه واما الثالث فلانه لو لم تكن العلة منحصرة بل كان الجزاء مترتبا على امرين فمعلوم ان بانتفاء احدهما لا ينتفى الجزاء وهذا معنى كلامهم قدس الله اسرارهم وقد ينوب مقام العلة علة اخرى ثم انه لا فرق فى النتيجة بين ثبوت هذه الامور الثلثة بالوضع او بمقدمات الحكمة بل لو لم تكن مقدمات الحكمة كافية لاثبات معنى او مفهوم لما امكن استفادة العموم من لفظة كل وامثاله فان عمومه باطلاق مدخوله والاطلاق يثبت بمقدمات الحكمة ولا يبعد دعوى ثبوت الوضع لادوات التعليق لان الترتب بين المتلازمين فى الوجود من جهة العلقة لا الاتفاقيين لان الحكمة تقتضى الوضع لما هو الاغلب فان ثبوت شىء اتفاقا على تقدير ثبوت شىء آخر نادر جدا بل المتبادر من لفظة ان واخواتها كونها منظرة لما هو غير موجود الا فى وعائه وآلة لاحضار وجوده فى وعاء خاص ما فيما كان او حالا وترتب حكم وشىء على مفروض

الوجود ومقدارة لكون هذا المفروض بمنزلة العلة لهذا الحكم فعلى هذا يكون ثبوت
علية الشرط للجزاء ايضا بالوضع لان الحكمة تقتضى تبعية الوضع لمقام الثبوت فى ان ا
لمقدم هو المقدم والتالى هو المؤخر فالشرط علة للجزاء وذلك مطرد فى جميع الاحكام
الشرعية كما على الحق من انها قضايا حقيقية ثم ان اثبات العلية للشرط لاينافى ما هو الحق
فى ان المجعول هو الحكم عند تحقق موضوعه لا السببية والعلية لان الموضوعات والاحكام
الشرعية بمنزلة العلل والمعلول التكوينية فى ان الحكم لايتخلف عن تحقق موضوعه فكان ا
لموضوع علة له فيجرى النزاع فى المفهوم على القول بجعل السبب وعلى غيره وهو الحاصل
هذا حال الامرين الاولين وظهر ان الحق ثبوت الوضع لادوات التعليق على نحو ا
لتلازم ثم على نحو علية الشرط للجزاء وكون الشرطية لزومية لا اتفاقية اظهر من ان يخفى
ولو لم تكن بالوضع لا امكن اثباتها بالاطلاق فان المقدمات لاتنتج اللزوم لانه والا
تفاقية متساويان فى الاستفادة واما الامر الثالث فاستفادته بالوضع فى غاية ا
لاشكال لانه يمكن دعوى الوضع للعلية للشرط كما هو كذلك فى عالم الثبوت ودعوى
استعمال القضية لمطلق التلازم كما فى قولهم لو كان العالم مضيئا لكانت الشمس
طالعة او لو كان العالم مضيئا لكان النهار موجودا للبرهان والآن فان من المعلول
يستكشف وجود العلة كما فى استكشاف النار من الدخان ولكن لايمكن دعوى العلية
المنحصرة وضعا نعم قد يقال اطلاق الشرط يقتضى الانحصار لا بمعنى اطلاق كلمة ان
فان معانى الحروف لا اطلاق لها ولا تقييد كما ظهر فى محله بل بمعنى اطلاق الجملة الشرطية
فان ترتب الحكم على الشرط اى التالى على المقدم من دون استناده على شئ آخر
يكشف من عدم سبق علة اخرى ولا اشتراك غير المقدم معه والا لوجب ان
يقال ان صار كذا فاكرم زيدا او يقال ان جائك واكرمك فاكرمه فكون ا

للتكلم

لتكلم فى مقام البيان يكشف عن ان علة اكرام زيد منحصر فى مجيئه ولكنه يمكن المناقشة
فيه بان مفاد الجملة الشرطية ليس الا وجوب ايجاد الجزاء فى ظرف تحقق الشرط واما كون
الشرط وحده علة له او مع غيره او العلة ما هو السابق عليه وهو مؤكد للجزاء فلا يستفاد من
الجملة الشرطية اصلا وبالجملة لو ثبت ظهور القضية الشرطية وضعا او اطلاقا لترتب الجزاء على
الشرط وجودا وعدما فكون الشرط معلولا لا علة للجزاء او كونهما متلازمين فى الوجود لا
يضر الظهور لانه على فرض الظهور كان الشرط معلولا او ملازما ينتفى بانتفاء الجزاء
واما لو كان معلولا فواضح لان مع عدمه لا يمكن وجود العلة ولو كان المعلول اعم نعم
لا يستدل انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط ولكن الاستناد ليس مدعى القائل بالمفهوم واما
لو كان ملازما فالظهور يدعى التلازم وجودا وعدما كما ان قول المنطقيين ان رفع
المقدم لاينتج رفع التالى لا يصادم الظهور اللفظى لان كلامهم ناظر الى مقام البرهان
والبرهان العقلى يصادمه الاحتمال وهو كون اللازم لازما اعما لاينتفى بانتفاء احد
ملزوماته ولو لم يثبت الظهور فاثبات العلية فى مقام الثبوت وكذلك الانحصار لا
يفيد للمفهوم لان اغلب القضايا المتعارفة واردة فى مقام الاثبات والبرهان
وغير ناظرة على مقام الثبوت المقتضى لتقدم ما هو المقدم طبعا وتاخر ما هو المؤخر
فالاولى ان يكون النزاع ناظرا الى ظهور القضية فى التقييد وعدمه اى مفهوم
الوصف والشرط والغاية كمفهوم اللقب اى ليس فى القضية خصوصية مفيدة
لتقييد الحكم لقيد بل ليس فيه الا الحكم على موضوع من دون تعرض لنفيه عما عداه
او ليس كمفهوم اللقب بل ظاهر فى التقييد والاناطة فينتفى المقيد بانتفاء قيده
بعد اثبات الانحصار بالاطلاق وبعبارة اخرى هل ظاهر التعليق فى القضية
الشرطية لبيان فرض وجود الموضوع او لتقييد الحكم والظاهر فى القضايا المتعارفة

كونه لتقييد الحكم وتضييقه يتوقف على تمهيد مقدمة وهي انه لا شبهة في ان العقل يعتبر في
متعلق الخطاب قدرة المكلف وبحيث يحكم بقبح توجه الخطاب على العاجز فمع اعتباره في
حسن الخطاب قدرة المكلف فلو اعتبرها الشارع ايضا في التكليف ليكشف منه ان للقدرة
دخلاً في ملاك الحكم ومناطه لان اعتباره القدرة زائدا على ما حكم به العقل لابد ان يكون
لخصوصية زائدة وهي ليست الا دخلها في الملاك وكون المدار فيها هي القدرة التعارفية
لا القدرة التي اعتبرها العقل من كفاية صرف التمكن خارجا الا ان يصرح الشارع باعتبار
القدرة العقلية اذا عرفت ذلك فنقول التعليق في المقام لو كان لبيان ما لا يمكن تحقق
الجزاء الا بتحقق الشرط عقلا فهذا ليس لخصوصية في الشرط وليس الا لفرض وجود الموضوع
فيصير كمفهوم اللقب كما لو قيل ان وجد زيد فاكرمه وان رزقت ولدا فاختنه وان
جاء الامير فخذ ركابه وان تحقق بناء فصدقه واما لو كان لبيان ما يمكن تحقق الجزاء معه
وبدونه فذكره وترتب الجزاء عليه مع امكان ترتبه بدون وجود هذا الشرط ليس الا
لدخله في تحقق الجزاء كما لو قال اذا جاء زيد فاكرمه لانه لو لم يكن للمجيء دخل في ثبوت
الاكرام ووجوبه لكان تعليقه عليه لغوا وبالجملة فرق بين ان يقال ان اردن التحصن
فلا تكرهوهن على البغاء او ان فعلن كذا فلا تكرهوهن هذا في بيان ثبوت الدخل
والتقييد واما بيان الانحصار فبالاطلاق بالتقريب الذي يثبت التعيني العيني
النفسي لانه لو كان الجامع بين الشرط وغيره هو القيد لوجب العطف باو ولو كان
هذا وغيره لوجب العطف بالواو فقوله ان جاءك زيد فاكرمه وعدم عطف
شيء على المجيء باو او الواو يكشف مع كونه في مقام البيان ان خصوص المجيء هو القيد
فتحصل مما ذكرنا ان القضية الشرطية لو كانت مسوقة لفرض وجود الموضوع
فلا مفهوم لها ولو لم تكن كذلك فلها المفهوم والضابط لتشخيص الامرين انه لو كان ا

لجزاء مترتبا ومعلقا على ما لا يمكن تحققه عقلا الا به فهذه القضية مسوقة لبيان فرض وجود
الموضوع وهذه الشرطية الصريحة تصير كالشرطية التي يتضمنها كل قضية حقيقية فان مآل
كل انسان حيوان ناطق على كل ما فرض في العالم شيء وكان انسانا كان حيوانا ناطقا وهذا ليس
الا كمفهوم اللقب لانه لا يدل الا على الثبوت عند الثبوت اي حكم على موضوع وهذه الشرطية
لا يعقل ان يكون الشرط فيها قيدا للجزاء لان الجزاء لا اطلاق له بالنسبة على اصل وجود الموضوع
وعدمه لانه لا يعقل تحققه بلا وجود موضوع فاذا لا يتصور فيه الاطلاق فيمتنع ان يقيد بالشرط
لعين ما امتنع به الاطلاق واطلاقه من جهة اخرى لا ربط له على جهة اصل وجود موضوعه
ولو كان الجزاء معلقا على ما يمكن تحقق معه وبدونه فمن لا يعقل فيه الا التقييد لانه مع
امكان تحقق الاكرام بدون المجيء وقابليته لبقائه على الاطلاق فتعليقه على المجيء ليس الا
لمدخلية المجيء في ملاكه وقيديته لثبوته نعم اصل التقييد لا يفيد الانتفاء عند الانتفاء
لامكان بدلية قيد آخر ونيابة شرط آخر مقامه فيتوقف المفهوم على اثبات الانحصار
وهو يتم بالاطلاق فوصول النوبة على الاطلاق ومقدمات الحكمة انما هو بعد الفراغ عن
اثبات القيدية للشرط وظهر ان المقدمات تامة لا اشكال فيها فانقدح ان القضايا
المتعارفة المتداولة في الشريعة المطهرة لها مفهوم البتة فينبغي التنبيه على امور الاول
انه لا وقع للاشكال في المفهوم بان انتفاء الشخص هذا الجزء المعلق على الشرط بانتفاء
شرطه عقلي وليس من جهة الملازمة البينة بالمعنى الاخص المستفادة من خصوصية واقعة
في الجملة الشرطية حتى يكون بانتفائه بانتفاء الشرط بالمفهوم ولا للجواب عنه بان المعلق
ليس شخص هذا الحكم بل الوجوب الذي هو مفاد الصيغة التي وضعت لمفهوم عام و
ذلك لان غرض المستشكل من انتفائه عقلا ان كان انتفاء شخص هذا الجزاء بانتفاء
موضوعه لفظا يعني لغوا خارجا لان كل كلام يصدر من المتكلم لو وجد كل جزء

منه فيعدم ثم يوجد بعده جزء آخر فهذا لا يرتبط بثبوت الدلالة الالتزامية وعدم
ثبوتها وان كان غرضه ان المشار والمعلق ينتفي بانتفاء المعلق عليه من باب انتفاء موضوعه عقلاً
موضوعه فنقول ليس المقصود من المفهوم الاثبات انتفاء المعلق بانتفاء المعلق
عليه فيما يمكن تحققه بدون المعلق عليه ونقول ان انتفائه بانتفاء شرطه ليس عقليا
نعم لا يبعد ان يكون غرضه من الاشكال تنظيره بمفهوم اللقب وان الجزاء الخاص
لحاصل خصوصيته من الاستعمال كالوقف الحاصل لشخص خاص انتفائه بانتفاء الشرط
عقلي كانتفاء الوقف لغير هذا الشخص الموقوف عليه ولكن القياس مع الفارق لان
المقيس عليه ليس الا حكما على موضوع ولمجرد الثبوت عند الثبوت دون الانتفاء
عند الانتفاء هذا حال الاشكال واما الجواب فبعد ما عرفت في المعاني الحرفية ان
الهيئة غير قابلة للتعليق لانها غير ملحوظة بالاستقلال وما يمكن فيه التعليق لابد ان
يكون معنى اسميا ملحوظا على الاستقلال وبعد ما ظهر في باب الواجب المشروط ان
كون الواجب مشروطا ليس معناه ان الشرط قيد للهيئة لا المادة بل معناه ان
الواجب قيد بالشرط في رتبة الحكم في قبال ما اذا قيد الواجب اولا ثم تعلق الحكم بالمقيد الذي
نسميه واجبا مطلقا ظهر ان النسبة غير قابلة للتعليق لان مفاد الهيئة ليس الا افادة
الربط بين الشيئين الغير المرتبط احدهما بالآخر وهذا الربط في رتبة الايجاد يتحقق
والامر الايجادي لا يعقل التعليق فيه فالمعلق في باب القضية الشرطية هو جملة الجزاء
اي المتحصل من مجموع المنسوب والمنسوب اليه وهو وجوب الاكرام مثلا ولتعبير بعض
من ان الشرطية وضعت لتعليق نسبة على تحقق نسبة اخرى لا يخلو عن المسامحة لان
الغرض تعليق جملة على جملة اخرى وهذا المتحصل الذي هو مفاد الجملة الجزائية
انتفائه بانتفاء شرطه ليس الا من باب استفادة القيدية من الشرط والانحصار
من

من الاطلاق واين هذا من انتفاء الحكم عند انتفاء موضوعه عقلا فتامل في المقام
حق التامل الثاني اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فكيف التوفيق بحسب الصناعة
للفظية مع ظهور القضية في المفهوم فنقول قيل في التوفيق بينهما وجوه خمسة الاول
عدم ثبوت المفهوم لواحد من القضايا ونتيجته ان الحكم يثبت عند ثبوت احد
الشرطين ولا ينتفي بانتفائها ولو انتفى المجموع فاذا ورد في كلامهم صلوات الله عليهم اذا
خفي الاذان فقصر واذا خفي الجدران فقصر فمن تعدد الشرط يستكشف ان المتكلم
لم يكن في مقام بيان انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط بل اثبات ثبوت القصر عند احد
هذين الشرطين فيمكن ثبوته على فرض ثبوت شرط آخر الثاني تقييد اطلاق كل
شرط بالآخر فينتج نتيجة العطف بالواو فيجب القصر عند اجتماع الشرطين ولا يجب
بانتفاء احدهما الثالث تقييد مفهوم كل واحد منهما بمنطوق الآخر فينتج نتيجة
العطف باو لان اطلاق مفهوم اذا خفي الاذان فقصر معناه انه لو لم يخف الاذان
لا تقصر خفي الجدران ام لا واطلاق مفهوم اذا خفي الجدران فقصر فمعناه انه وغيره
لو لم يخف الجدران لا تقصر خفي الاذان وغيره ام لا فبعد تقييد مفهوم كل بمنطوق
الآخر معناه ان كل واحد اذا انتفى لا يفيد لانتفاء القصر بل يتوقف على انتفائه
الآخر ايضا فبثبوت كل واحد يثبت القصر ولكن لا ينتفي الا بانتفاء المجموع والفرق
بين هذا الوجه والوجه الاول ان في الاول انتفاء المجموع ايضا لا يوجب انتفاء الجزاء
بخلاف هذا الوجه الذي نقول بثبوت المفهوم غاية الامر بتقييد الاطلاق فان الشرط
ليس احدهما لا بعينه الرابع جعل الشرط هو الجامع بينهما لا كل واحد بعنوان نفسه
وبحيال شخصه وهذا من حيث النتيجة كالوجه الثالث والخامس كون الشرط
احدهما والآخر دالا عليه ولا يخفى ان الوجه الخامس لا يستقيم الا في بعض الموارد

كاثبات اللحم وشد العظم مع خمسة عشر رضعة وارتضاع يوم وليلة فان المرتكز
في اذهان نوع المكلفين ان المناط في نشر الحرمة شد العظم واثبات اللحم فاذا
ورد منهم صلوات الله عليهم بانه اذا اشتد عظمه وانبت لحمه او ارتضع خمسة عشر رضاعا
او يوم وليلة ليفهمون ان الاول اصل والاخيرين علامتان له وكاشفان عنه وهذا
بخلاف المقام فان اثبات الاصلية والفرعية في غاية الصعوبة واما الوجه الرابع
فصحته موقوف على وجود جامع قريب عرفي بين الامرين او الامور حتى يكون
كل واحد من الشروط من قبيل الافراد التخييرية العقلية وبعبارة بعد ثبوت الجامع اخرى
بينهما عرفا يتعين كون كل واحد محصلا للجامع واما الوجه الاول وهو رفع اليد عن
المفهوم فانما يصح فيما لو تعدد القيد بحيث صار كون المتكلم في مقام البيان مع كثرة
هذه القيودات مستهجنا فبتعدد القيودات نستكشف ان المتكلم لم يكن في مقام البيان
بل في بيان اصل التشريع واما التلفظ بقيود ثلثة او اربعة او الى عشرة فلا يكشف
من عدم كونه في مقام البيان والاطلاق وبعبارة اخرى تجري مقدمات الحكمة و
لو مع التلفظ بهذا القدر من القيد فعلى هذا يجب الاخذ بالمفهوم في الجملة وسيجيء
زيادة توضيح لهذا البحث انشاء الله في مبحث المطلق والمقيد وبالجملة البحث في
هذا العنوان انما هو مع قطع النظر عن خصوصيات الموارد والقرائن الخارجية
فالبحث الاصولي راجع على ظهور الشرطيتين لو خلي ونفسهما وان كان العقل
فيهما يختلف بمناسبات الاحكام والموضوعات ولذا يمكن استفادة الاصلية
لشد العظم واثبات اللحم والفرعية لارتضاع يوم وليلة او خمسة عشر رضعة
او عشرة كما يمكن استفادة السببية للجامع بين خفاء الجدران والاذان
وهو البعد عن البلد المحدود شرعا بهذين الحدين كما ان شد العظم و
اثبات

اثبات اللحم ذو مراتب مشككة حددها الشارع بخمسة عشر رضعة ونفس الشرطين لو خلي
وطبعهما لا تخلو من احد الاحتمالين اما تقييد كل منهما باطلاق الآخر او تقييد مفهوم احدهما
بمنطوق الآخر والراجح على تقييد المنطوقين لان المفهوم في حد نفسه غير قابل للتقييد مع
عدم تصرف في المنطوق فانه تابع ومستفاد من خصوصية في الجملة التركيبية فيرجح الامر
بالاخرة على تقييد احد الاطلاقين اما الاطلاق الذي هو مقابل للعطف بالواو اقوى
من الذي في مقابل العطف باو ففي مورد دوران احد التقييدين يكون التقييد باو
اظهر وذلك لان القضية ظاهرة بل كالنص بان الجزاء مترتب على الشرط ومترتب
عليه وليس غيره دخيلا في الترتب اي ظاهر في ان كل واحد ليس جزء العلة وليس
الكلام بهذه المرتبة من الظهور في انحصار الترتب بكل واحد وبعبارة اخرى وان
قلنا بان استفادة السببية المستقلة وكذا الانحصار كليهما بالاطلاق الا ان تقييد
اطلاق السببية المستقلة وصرفه عما هو عليه وارجاعه على انه جزء السبب يحتاج على
مؤنة زائدة وقرينة خارجية غير ورود دليل الشرط الآخر بخلاف تقييد الانحصار
فان نفس تعدد الشرط يكفي لبيان العطف باو وانه ليس السبب منحصرا وبعبارة
واضحة بناء على اخذ الاطلاق المقابل للعطف بالواو لم يتصرف في اصل السبب
الذي هو مفاد كل قضية شرطية بخلاف العكس فانه رفع اليد عن ظهور السببية
التامة ولا شبهة ان الانحصار انما هو في طول الاستناد لا في عرضه لان لجن [?] ظهورا
للشرطية في استناد الجزاء على الشرط المذكور فيها لا اليه وعلى غيره بالاشتراك ليصح ان
يقال في ظهورها بانحصار السبب بهذا الشرط لا انه او غيره سبب فالتصرف فيما هو
في طول الاطلاق ومتأخر عن غيره رتبة اولى من التصرف فيما هو المقدم رتبة
الثالث هل يتعدد الجزاء بتعدد الشرط او تكرره مطلقا او لا يتعدد مطلقا او تفصيل

بين تعدد الشرط المختلفة فالاول والشروط المتحدة في الجنس فالثاني ولا يخفى ان
هذا التعبير لعنوان البحث اولى واتم من التعبير بما في التقريرات والكفاية من قولهما
اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فلا اشكال بناء على الوجه الثالث اه لان الكلام في بحث
التداخل وعدمه انما هو بعد الفراغ من تأثير الشرط ومن خليته لثبوت الجزاء فلا ينبغي
التنبيه الثالث على الوجوه المذكورة في الثاني وبعبارة اخرى التنبيه الثاني لبيان
علاج التعارض وماذا ينبغي ان يبتنى عليه الصناعة اللفظية والثالث لبيان ما
ينبغي ان يبتنى عليه ان يحكم العقل بعد كون كل شرط مما يستند عليه الجزاء ويترتب
عليه لولا الآخر ولذا لا يختص عنوان البحث بتعدد الشرط بل الشرط الواحد لو
تكرر يجري هذا النزاع فيه ايضا واما العنوان السابق ففي مورد تكرر الشرط
الواحد لا تعارض في البين اصلا كما لا يخفى[3] ثم كون الاقوال في المسئلة الفقهية في
باب الافطار في شهر رمضان ارتجالا لا يقتضي جريانها في المسئلة الاصولية ط أفان
التفصيل بين تخلل الجزاء وعدمه لا يمكن القول به في المسئلة الاصولية مطردا في جميع
المقامات لان لازم التفصيل ان يكون القول بالتداخل مط مط مقابلا لذا ايضا
مع انه لم يقل احد بانه لو توضأ بعد البول ثم نام لم يجب عليه الوضوء وان قيل به
في الكفارة وتحقيق الحق في المقام يتوقف على تمهيد مقدمات الاولى ان النزاع
في باب التداخل لا يختص في تداخل الاسباب بل وقع النزاع في المسببات ايضا
فهنا مقامان الاول ان تعدد الشرط هل يقتضي تأثير كل واحد غير تأثير الآخر بعد
تأثير كل على وجه الاستقلال لو لم يجتمع معه الآخر او يتداخل ويؤثر المجموع اثرا
واحدا والثاني بعد الفراغ عن تأثير كل مستقلا هل يتداخل المسبب ام لا اي
في مقام الامتثال يكفي امتثال المجموع بامتثال واحد كما في الغسل المجتمع لا الا

سباب

[3] هذا مع ان النزاع في المقام يجري ولو لم نقل بالمفهوم لان نفس اقتضاء الشرط لترتب الجزاء عليه موجب لهذا النزاع مح

سباب المختلفة او لا يكفي الثانية في ان الاصل المعول عليه في المقام هل البرائة او الاشتغال
ولا يخفى تشتت الآراء واختلاف المذاهب فيه فمن متمسك باستصحاب البرائة او اصل
البرائة واخرى باستصحاب الاشتغال او قاعدة الاشتغال ولكن يمكن ارجاع النزاع
لفظيا فانه لو كان الشك في مقام الثبوت وانه هل يؤثر كل سبب اثرا على حدة غير ما يؤثره
الآخر اولا فالاصل هو البرائة ولو كان الشك في مقام السقوط يعني بعد الفراغ عن تأثير
كل اثرا مستقلا فهل يكتفى في مقام الامتثال باتيان مسبب واحد ام لا فالاصل هو الاشتغال
الثالثة يظهر من فخر المحققين ابتناء التداخل وعدمه على كون الاسباب الشرعية معرفات
او مؤثرات وفيه ما لا يخفى لان المراد من الاسباب الشرعية اما هو علل التشريع فوقوع
النزاع في ان العلل ومناطات الجعل هل بمنزلة المعرف اي لا اطراد ولا انعكاس لها او
بمنزلة العلل التكوينية مطردة ومنعكسة فلا ربط للنزاع فيها بالنزاع في المقام كما لا يخفى
لان الشروط التي هي بمنزلة الموضوعات للاحكام ليست مناطات الاحكام ومصالحها حتى
يقال انها حكمة غير مطردة ولا منعكسة او علة تامة جامعة مانعة واما المراد منها هو موضوعات
الاحكام فلا يمكن ان يقع النزاع فيها حتى يبتنى النزاع في مسئلتنا هذه على النزاع فيها لان
موضوعات الاحكام وان لم تكن كالعلل التكوينية الا انها بمنزلتها في ترتب الحكم عليها بمجرد
تحققها فلا يمكن ان يتحقق الموضوع ولا يترتب عليه الحكم لان انشاء الحكم على تقدير
وجود الموضوع يلازم تحقق الحكم بتحقق الموضوع من دون تخلل العدم كما انه لا يمكن
تحققه بدون تحققه نعم لو قلنا بجعل السببية فيمكن تصوير النزاع بان يقال هل جعل
السبب معرفا او علة ولكن القول بجعل السببية غير معلوم القائل بمعناه المتبادر منه
وهو انشاء السببية وحصولها لما هو الفاقد لها بمجرد الانشاء مع ان القائل بجعل السببية
يقول بقابلية العلية للجعل اي المجعول هو العلية فلا معنى لعدكونها علة ان تكون معرفا

والواقع ان محل النزاع فى تداخل الاسباب انما هو فيما لو كان المسبب قابلا للتعدد او التأكد او التنصيف بحيث دون حيث وجهة اضافة غير الاخرى واما لو لم يكن كذلك فلا مجال للنزاع فيه اصلا وبعبارة اخرى محل البحث هو ما لو كان الجزاء المترتب على اسباب متعددة حقيقة واحدة ذات افراد متعددة كالرقبة او فى حكم ذات افراد متعددة كالقابل للتأكد او الاختلاف بالاضافة فالبحث يقع فى مثل الاغسال او الوضوءات القابلة للتعدد ويقع فى مثل الاحكام كالوجوب او الاستحباب القابل للتأكد وفى مثل القتل او الخيار القابل للتفاوت من حيث الانتساب والاضافة على اسبابها فان القتل اذا تعدد سببه فهو بنفسه وان لم يمكن تعدده وتأكده ولكن يمكن اختلاف اضافته بالنسبة على اسبابه ولذا لو انعدم احد اسبابه كما لو عفى ورثة احد المقتولين او اخذ الدية يبقى السبب الآخر مؤثرا وحده وهكذا الخيار ولا يقع البحث لو لم يكن البحث قابلا للتعدد لا من حيث الوجود ولا من غيره كالقتل المسبب عن الارتداد وقتل نفس محترمة على وجه عنوان المحارب فلا يمكن النزاع فى تداخل الاسباب وعدمه بل لا بد من التداخل كما انه لو لم يكن المسبب قابلا للتعدد ولكن كان قابلا للتأكد او الاختلاف من حيث الاضافة فلا يمكن النزاع فى تداخل المسبب وعدم تداخله بل لا بد من التداخل لان فى هذه الصورة وان امكن القول بعدم تداخل الاسباب لامكان تأثير كل غير ما اثره الآخر الا ان المسبب حيث انه غير قابل للتعدد فلا بد ان يتداخل وبالجملة جريان كلا النزاعين موقوف على امكان تعدد المسبب واما لو لم يمكن التعدد فلو لم يمكن التأكد ونحوه ايضا فيتداخل الاسباب ولو امكن فيتداخل المسبب ثم ان النزاع فى المقام لا يبتنى على اصالة التأكيد او التأسيس فى مثل قوله صم يوما صم يوما فانه يمكن ان يقال بان ظهور الامر فى تعلقه بصرف الوجود من الطبيعة الذى لازمه التأكيد لعدم قابلية صرف الوجود للتعدد حاكم على ظهور ا

لسياق

لسياقى وهو كون المتكلم فى كل كلام صادر منه بصدد بيان حكم غير ما حكم به فى كلامه الآخر الذى لازمه التأسيس ولكن الكلام فى اصالة التداخل وعدمه ليس من جهة معارضة ظهور اللفظى مع ظهور السياقى بل للتعارض بين ظهورين ظهور كل قضية شرطية فى ان كل شرط هو تمام الموضوع للحكم ونتيجته عدم التداخل وظهور تعلق الطلب بصرف الوجود الذى لا يقتضى الا طرد العدم وانتقاضه باتيان الطبيعة فى الخارج واتيان الطبيعة الواحدة غير قابلة للتعدد فنتيجته التداخل اذا عرفت ذلك فنقول الكلام يقع فى مقامين الاول فى تداخل الاسباب وعدمه والثانى فى المسبب اما المقام الاول فالحق عدم التداخل وقبل بيان ما برهن عليه العلامة فى المختلف نقول توضيحا لبيانه انه لا شبهة اولا ان تعلق الطلب بصرف الوجود من الطبيعة وان كان مدلولا لفظيا الا ان عدم قابلية صرف الوجود للتكرر ليس مدلولا لفظيا حتى يعارض ظاهر القضية الشرطية فى تأثير كل شرط لجزاء غير ما اثره الآخر بل من باب حكم العقل بان المطلوب الواحد اذا امتثل لا يمكن امتثاله ثانيا واما ان المطلوب واحد او متعدد فلا يحكم به العقل ولا يدل عليه اللفظ ولذا اختلف فى دلالة الامر على المرة والتكرار وبعبارة اخرى وضعت صيغة الامر لطلب ايجاد الطبيعة والعقل يحكم بان ايجاد الطبيعة يحصل باتيانها مرة فلا موجب لاتيانها ثانيا وهذا لا ينافى ان يكون المطلوب ايجادها مرتين بحيث يكون امتثال كل مرة كافيا لامتثال مطلوب اى مدلول الدليل على ان المطلوب متعدد لا يعارضه حكم العقل على ان امتثال الطبيعة يحصل باتيانها لان كل مطلوب يحصل امتثاله باتيانه مرة عقلا اما ان المطلوب متعدد او لا فلا يحكم به العقل فاذا دل ظاهر الشرطيتين على تعدد المطلوب لا يعارضه شيء اصلا ومما ذكرنا اتضح ما فى تقديم

ظهور القضيتين من جهة كونه بيانا لاطلاق الجزاء لانه على ما ذكرنا ظهور الجزاء في الاكتفاء بالمرة ليس من باب الاطلاق اصلا نعم لو شك في الطلب الواحد كقوله صل او الجزاء المترتب على شرط واحد كقوله اذا سهوت فاسجد سجدتي السهو انه يكفي المرة ام يجب تعدد الصلوات والسجدات فاطلاق الامر يقتضي حصول الامتثال بالمرة واين هذا مما اذا تعدد الامر او الشرط فلانه لايمكن ان يكون اطلاق متكفلا لوحدة الطلبين وتاثير الشرطين اثرا واحدا فتامل في المقام لئلا يختلط بين المقامين ثم ان عدم ظهور القضيتين في الاتحاد اولا فبما تقدم من حكومة ظهور الامر في تعلقه بصرف الوجود في نحو ما نحن فيه على ظهور السياق للفرق بين البابين فان الامر في مقام الجزاء حيث انه فرع على الشرط فيقتضي تعدد الشرط تعدد الجزاء وهذا بخلاف الامر الابتدائي المكرر فانه ليس ظاهرا في التعدد الا من جهة الظهور السياقي المحكوم لظهور تعلق الامر بصرف الوجود وثانيا على فرض ظهور الجزاء في القضيتين في الاتحاد اى هذه الحقيقة التى جعلت جزاء مثل اذا بلت فتوضاء بعينها هي التى جعلت جزاء في قوله اذا نمت فتوضاء والحقيقة الواحدة لاتقبل التكرار فيكون الجزاء الممكن فيه التعدد كالجزاء الذى لايمكن فيه التعدد من لزوم التداخل في الاسباب ولكنه نقول ان جملة الشرطية في كونها انحلالية اظهر من اتحاد القضيتين وذلك الجزاء في
لانه لاشبهة ان القضية الشرطية كالقضية الحقيقية فكما ان قوله المستطيع يحج عام لمن استطاع في اى وقت فكذلك قوله ان استطعت حج لان كل قضية حقيقية راجعة على الشرطية وبالعكس غاية الامر انهما متعاكسان فالشرطية يتضمن عنوان الموضوع لا نتيجة ان استطعت هو المستطيع وصريح في الاشتراط والحقيقية يتضمن الشرط وصريح في عنوان الموضوع ولازم الانحلالية ان يترتب على كل شرط جزاء غير ما

مرتب

رتب على الآخر حتى في مورد تعدد الشرط من جنس واحد فضلا عما اذا تعدد من الاجناس المختلفة فيصير هذا الظهور قرينة للجزاء فيصير نظير ان يقال اذا بلت فتوضاء واذا بلت ثانيا فتوضاء وضوء آخر كما اذا تحقق منه النوم والبول ثم ان ظهور كل شرط في تاثيره اثرا غير الى الشرط الآخر لايختص بالادلة اللفظية بل يمكن استفادته من اللبيات لان المدار على ظهور الشرط في الانحلالية فاذا كان الدليل عليه لفظيا فاستفادة الانحلالية اما بالوضع كعموم الاصولي المستفاد من الاسماء المتضمنة للشرط كمتى واني واين واذا ومهما وحيثما وكن اوا ما بالاطلاق كان واخواتها فان استفادة كون مدخولها علة تامة لترتب الجزاء عليه بالاطلاق واذا كان الدليل عليه لبيا فاستفادة الانحلال كاصل الاشتراط يمكن قيام الاجماع عليه او دلالة العقل به ان قلت سلمنا ظهور كل شرط في كونه تمام السبب للجزاء الا ان الجزاء حيث انه لم يترتب بوجوده على الشرط حتى يمكن التعدد فان وجوده هو مقام امتثاله بل رتب من حيث حكمه وهو لايقبل التعدد وبعبارة واضحة وجود الاكرام لم يعلق على المجيء حتى يمكن ان يتعدد بل وجوبه الذى هو حكم علق عليه وغاية تاثير كل سبب ان يتاكد الحكم لان الوجوب لايمكن فيه التعدد قلت قد بينا في المقدمات ان الوجوب وهو المعنى النسبي المستفاد من الهيئة غير قابل للتعليق بل المعلق هو محصل الجملة وهو طلب الايجاد الذى يتحقق بالقاء المادة على الفاعل في مقام الانشاء وبعبارة واضحة قد ذكرنا في بحث مقدمة الواجب ان مفاد صيغة الامر ليس طلب الفعل كما هو المشهور لانه ليس معنى صل اطلب الصلوة بل وضعت صيغة الامر لنسبة المادة على الفاعل انشاء وتشريعا فكون التكلم في مقام التشريع ملقيا نسبة المادة على الفاعل يوجب ان يتحقق بنفس هذا الالقاء مصداق في للطلب ففي مقام التشريع يطلب الشارع ايجاد الصلوة والايجاد قابل للتكرار

اذا عرفت ذلك فلنرجع على ما برهن عليه العلامة قده على ما يحكى عنه فنقول
هو قده اتم البرهان بمقدمات ثلث والمقدمتان منها مما يحتاجان فى كونها من برهان
عدم التداخل فى الاسباب والثالثة ظاهرة فيه لا صريحة لامكان ارجوعها على برهان
عدم التداخل فى المسبب المقدمة الاولى انه لا اشكال فى ان ظاهر القضية الشرطية كون
الشرط مؤثرا فى الجزاء والثانية ان ظاهر كل شرط ان يكون اثره غير اثر شرط آخر
الثالثة ان ظاهر التاثير ان الاثر هو تعدد الوجود لا تاكد المطلوب والعمدة من
هذه المقدمات هى الاولى لان المقدمتين الاخيرتين واضحة اما الثانية فلان بعد
ثبوت الاولى فلا محالة اثر كل شرط غير اثر الآخر لان معنى تاثير الشروط التاثير بالا
ستقلال لا الانضمام واما الثالثة فلان التاكد وان كان مغايرا لغير المؤكد الا
انه فى الحقيقة راجع على وحدة الاثر فمهما امكن التعدد فى المسبب لا موجب لتاثير
الشرط التاكد ثم مع حفظ المقدمتين وعدم امكان التعدد يجب المصير على ا
لتاكد واما المقدمة الاولى فعمدة المناقشة فيها مناقشة فخر المحققين من ابتنائها على
كون العلل الشرعية مؤثرات لانها بناء على كونها معرفات لا تاثير للشرط فى الجزاء
ولكن ظهر مما ذكرنا ان التداخل وعدمه لا يبتنى على هذه النزاع بل لا محصل
لهذا النزاع اصلا لان علل التشريع ليست علة حقيقية فلا يمكن النزاع فيها وا
لقول بانها مؤثرات واما موضوعات الاحكام فليست الا كالعلل الحقيقية و
لا يمكن ان تكون معرفات وبالجملة لا وجه لهذه المناقشة اصلا ثم انا قد ذكرنا
ضابطا للتميز بين العلل للجعل وللمجعول فى غير مبحث واجماله ان كل ما لا يمكن ان
يجعل عنوانا لفعل المكلف ويلقى اليه لان تمثله لعدم تميزه بين موارد حصوله
وعدم حصوله كاختلاط المياه والنهى عن الفحشاء فهذا لا يمكن ان يكون موضوعا

لحكم

لحكم ولا علة للمجعول بل يجب ان يكون علة للجعل وملاكا له فهذا غير مطرد ولا
منعكس وما امكن ان يلقى على المكلف كاسكار الخمر لامكان امتياز المكلف بين حصوله و
عدمه فهذا يلاحظ لسان الدليل فان جعل علة للجعل والتشريع فهذا لا يطرد ولا
ينعكس كقولهم عليهم السلم لم جعل كذا او لم شرع كذا او لم صار اى ماء الاستنجاء لا بأس
به لان الماء اكثر من القذر وامثال هذه القضايا التى صنفه الصدوق قده لها كتابا
عليحدة وسماه علل الشرايع وان جعل علة للمجعول كقوله عليه السلام الخمر حرام لانه مسكر فهذا
هو العلة المنصوصة التى يتعدى عن مورد معلولها على المشارك معه فى هذه العلة
وبالجملة فتحصل مما ذكرنا ان عمدة برهان القائل بالتداخل ان صرف الشئ لا يتكرر
وهذا الكلام مما لا ريب فيه بعد اثبات ان متعلق الامر هو الطبيعة المشتركة بين المرة
والتكرار لا خصوص المرة ولا التكرار فاذا كان المتكلم فى مقام البيان فبالاطلاق...
يثبت انه اراد القدر الجامع وبحكم العقل يثبت ان القدر الجامع اذا تحقق
لا مجال لامتثاله ثانيا ولكن فيه اولا ان هذا لا ينافى ظهور القضية الشرطية فى
تاثير كل شرط اثرا غير اثر شرط الآخر لان صرف الشئ لا يتكرر ليس مستندا الى
ظهور لفظى حتى يعارض ظهور الشرطية وبعبارة اخرى حكم العقل مفاده ان المطلوب
الواحد لا يتكرر فلا يعارض ظهور ما دل على تعدد المطلوب وثانيا على فرض ان يكون
ظاهرا فى عدم التكرار بالاطلاق فظهوره من باب الاطلاق وعدم موجب للتعدد
ويكفى ظهور الشرطيتين فى بيان موجب التعدد كما لا يخفى واما المقام الثانى فالحق فيه
ايضا عدم التداخل لانه بعد ما ظهر من ان كل سبب يؤثر غير ما اثره الآخر فمع امكان
تعدد المسبب لا موجب للتداخل ولا وجه لدعوى اصالة التداخل فيه فيحتاج
اكتفاء الامتثال بمسبب واحد مع القول بعدم تداخل الاسباب اما من ثبوت

دليل عليه ككفاية غسل واحد اذا اجتمع حقوق الثابت بالدليل الواضح من كفاية اما
مطلقا واما لو نوى الجميع واما لو كان فى الاسباب الجنابة وعلى اى حال فثبوته بالدليل
غير دعوى اصالة التداخل واما من كون المسبب مصداقا لعنوانين بينهما عموم
من وجه كضيافة الهاشمى العالم لو قيل اكرم هاشميا واضف عالما فان اطلاق كل دليل
حيث يشمل مورد الاجتماع لا بأس باتيان المجمع لامتثال الاكرام الذى بينه وبين الضيافة
عموم من وجه فى العالم الذى بينه وبين الهاشمى عموم من وجه ولا يبتنى صحة الامتثال
بالمجمع على مسئلة اجتماع الامر والنهى لان موضوع تلك المسئلة فى الحكمين المتضادين
والمتماثلان وان كانا كالمتضادين الا انه اذا بقى الحكمان باثنينيتهما واما مع اتحادهما
كما فى امتثالهما باتيان المجمع فيتحدان ويؤتى كلاهما بوصف الاجتماع اثرا واحدا وبالجملة
تداخل المسبب لابد ان يثبت بالدليل او يصدق الامتثال فى اتيان واحد اذا كان
بين العنوانين عام من وجه والكلام الذى نحن بصدد تنقيحه مفروض فيما كان بين
الاسباب تباين كالبول والنوم او الجماع والاكل او تعدد كتعدد النوم او الاكل
مع اتحاد عنوان المسبب بحسب المفهوم ثم انه ينبغى التنبيه على امرين الاول ان هذا
الذى ذكرنا من عدم تداخل الاسباب انما هو بمقتضى القواعد اللفظية فاصالة
عدم التداخل تامة لو لم يقم دليل على خلافها كما فى كل اصل قام الدليل على خلافه فمن جملة
ما قام الدليل على خلاف الاصل موجبات الوضوء وبعض موجبات الكفارة اما باب
الوضوء فقيام الدليل على كفاية وضوء واحد لجميع اسبابه موجب لاستكشاف احد
امور ثلثة فيه اما كون سبب الوضوء هو العنوان الواحد الحاصل باحد النواقض
بمعنى كون النواقض محصلا لهذا العنوان ونفس ذلك العنوان هو السبب وهذا
العنوان غير قابل للتعدد بتعدد محصلاته ويعبر عنه بالقذارة المعنوية والحالة ا

لحدثية ثم اذا تحقق المحصلان فى عرض واحد فالعنوان مستند الى وصف الاجتماع ولو
تحققا طولا فمستند الى اول الوجود منهما كما لا يخفى واما كون السبب هو صرف الوجود من
الناقض لا مطلق وجوده فاول سبب حصل فى الخارج هو المؤثر فى الوضوء دون ما يتحقق
ثانيا وثالثا واما ان المسبب هو الطهارة الحاصلة باول وضوء وهو غير قابل للتعدد ولا
التأكد ولا الانتساب لسبب من حيث ولسبب آخر من حيث آخر فيخرج المورد عن
محل النزاع ولكنه لا يخفى ان هذا الاحتمال فى باب الوضوء لا يتطرق لانه ثبت ان ا
لوضوء على الوضوء نور على نور واما باب بعض الكفارات فهو كغير الجماع كالاكل وا
لشرب ونحوهما لانه ورد فى الدليل من افطر فى نهار شهر رمضان فعليه الكفارة وا
لمفطر صادق باول وجود من المفطرات وهو عنوان غير قابل للتعدد فكل من شرب
واكل وارتمس يصدق عليه بانه افطر بمجرد تحقق اول المفطرات فاكله بعد شربه غير
قابل للتأثير ولا ينافى وجوب الامساك على المفطر او استحبابه لانه حكم تعبدى من جهة
حرمة شهر رمضان لا لامكان الافطار ثانيا لبقاء الصوم وبالجملة لا ينافى الاصل قيام
الدليل على خلافه كما ان اصالة عدم تداخل المسببات اى عدم كفاية امتثال واحد لا
سباب متعددة مؤثرة لا ينافى قيام الدليل على كفايته كما فى الاغسال وكما لو لم يكن المسبب
قابلا للتعدد والتأكد ولا التقييد كما اذا اجتمع حقوق الله تبارك وتعالى فى القتل فانه
لا يمكن ان يتقيد القتل بحق دون آخر لان حقه تعالى غير قابل للعفو حتى يتقيد بسبب
غير نحو تقيده بسبب آخر وكما فى تداخل المسببين فى اضافة العالم الهاشمى الثانى
انه قيل بتعدد حقائق الاغسال كما هو المشهور وقيل باتحادها كما هو المحكى عن الاردبيلى
قدس سره وتابعيه ومعنى اتحاد حقيقتها ان ما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض
اومس الميت او الجمعة ومكن ا ثم انه وان اختلف القولان بحسب الفقيه والاحكام

الشرعية ككفاية غسل واحد حتى الجمعة عن جميع الاغسال ولو لم ينو غيرها وكفاية كل غسل
عن الوضوء بناء على الاتحاد وعدم كفايته في كلا المقامين بناء على التغاير الا انه ليس
المقام مقام البحث عن الحكم الفرعي وبيان ان المختار هو التعدد كما هو المشهور لظاهر
الاخبار بانه اذا اجتمع عليك حقوق اجزئك غسل واحد الظاهر في ان الموجب للغسل
متعدد ولا معنى لاتحاد حقيقة الغسل مع تعدد موجبه لانه لو كان ما يوجبه الجنابة عين
ما يوجبه الحيض لزم ان يكون السبب واحدا ايضا ورجوع جميع الاسباب على حدث
واحد كموجبات الوضوء على ما عرفت لعدم امكان ترتب معلول واحد على علل
مختلفة كما برهن في محله بل المهم في المقام هو بيان حكم الاصولي على المسلكين فنقول
لو قلنا بالاتحاد فلا محيص عن الالتزام بالتداخل وعدم تاثير كل ما هو السبب في ا
لظاهر ولو قلنا باصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات لعدم قابلية المورد
لتعدد الوجود لان محل النزاع في باب التداخل هو ما لو كان الجزاء المترتب على الاسباب
واحدا مفهوما وقابلا للتعدد مصداقا او ما بحكم التعدد المصداقي من التاكد او التقيد
والمفروض بناء على الاتحاد ان ما يوجبه الجنابة من الغسل عين ما يوجبه الحيض ولو
قلنا باصالة التداخل في باب الاسباب والمسببات لما عرفت ان مورد النزاع هو
المتحد في المفهوم القابل لتعدد الوجود ومعنى متحد المفهوم المتعدد في الوجود هو
المشترك المعنوي كالرقبة المترتب عتقها على الافطار وعلى الظهار وهذا بخلاف
متباين الحقيقة المترتب احد المتباينين على سبب كالوضوء مثلا على البول والمباين
الآخر كالكفارة على سبب آخر كالافطار فانه لا معنى في هذا المقام للتداخل ثم انه
بناء على التباين كما هو المختار فمقتضى القاعدة عدم كفاية غسل واحد عن الاسباب
المتعددة الا انه قام الدليل على انه لو نوى الجميع بغسل واحد يجزي كما انه قام الدليل
على

على كفاية نية الجنابة لجميع الاغسال ولو لم ينو غيرها فالاول كقوله في كتاب حريز
اذا غسلت بعد طلوع الفجر اجزئك غسلك ذلك للجنابة والجمعة والعرفة الى آخر ا
لحديث فان قوله اذا اغسلت باطلاقه يشمل لو كان المتعدد هو الاغسال المستحبة
او الواجبة او المركب منهما لاسيما بقرينة ذيل هذا الخبر فاذا اجتمعت لله عليك
اجزئها عنك غسل واحد واما اعتبار نية الجميع فلقوله للجنابة والجمعة الظاهرة
في لحاظ الجنابة والجمعة وغيرهما في الغسل والثاني كقوله عليه السلام اذا اغتسل ا
لجنب بعد طلوع الفجر اجزء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم
فان الاطلاق يشمل ما لو لم يلتفت الجنب حين غسل الجنابة الى اسباب اخر وبالجملة
لو قام الدليل كك يكشف عن كفاية نية الشيء عن اتيانه عن الاسباب المتعددة و
ليصير المميز للاسباب هو النية المبحث الثاني في مفهوم الوصف ولا يخفى ان عنوان
محل البحث وان جعل في كلمات الاساطين كالكفاية بل التقريرات هو الاعم ولكن الحق
هو اختصاص محل النزاع بالوصف المعتمد على الموصوف دون غيره فان غيره
ليس الا مفهوم اللقب فان اثبات حكم لموضوع الذي لا يدل على انتفاء سنخ
هذا الحكم عن غير هذا الموضوع لا فرق بين ان يكون الموضوع في القضية شخصيا
كاكرم زيدا او كليا كجئني بانسان او اشتقاقيا كاكرم عالما فكما لا يدل اثبات حكم
لزيد على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غيره فكذا اثبات حكم لعالم لا يدل على انتفاء
سنخه عن غير العالم والتوهم بان المشتق ماخوذ فيه الذات بناء على قول ومتضمن
لها على آخر فكان الموصوف ذكر في القضية من اعجب الغرائب وبالجملة الالتزام
بالمفهوم فيما اذا ذكر الموصوف صريحا انما هو لخروج الكلام عن اللغوية و
تقريبه ان الحكم لو لم يختص بمورد الوصف وكان ثابتا له وللفاقد لما كان

لذكر الوصف وجه وهذا لا يجري في مثل اكرم عالما فان ذكر موضوع الحكم لا يحتاج
على نكتة غير اثبات الحكم له لا اثباته له وانتفائه عن غيره وبالجملة الوصف الغير المعتمد على
الموصوف ليس الا اللقب فالاولى ان يجعل عنوان البحث هكذا لو نعت موضوع ا
لقضية بنعت فهل يدل ذكر النعت لعين المنعوت على انتفاء الحكم عن ذات المنعوت
الغير المتصف بهذا الوصف مطلقا او لا يدل مطلقا او يفصل بين ما اذا كان مبدا الا
شتقاق للوصف علة للحكم فله الدلالة وبين ما لم يكن كذلك اي التفصيل بين ا
لوصف المشعر لعلية مبدء اشتقاقه للحكم وعدمه والحق عدم الدلالة مطلقا وذلك
لما ظهر في مفهوم الشرط من ان كون القضية ذات مفهوم انما يتصور فيما لو كان القيد
راجعا الى الحكم بالمعنى المعقول الذي بيناه وهو تقييد المتحصل من الجملة لا ذات الا
نتساب الذي هو معنى حرفي واما لو كان القيد راجعا على عقدي الوضع والحمل اي
لو كان القيد واردا قبل الانتساب وكان مقيدا لاحد المنتسبين فلا يتصور ثبوت
المفهوم للقضية وفي المقام لا يمكن ارجاع القيد الا الى الموضوع فيكون كالشرطية التي
سيقت لفرض وجود الموضوع فلا مجال لتوهم المفهوم فيها وبالجملة القيد في المقام
ليس كالقيد في باب القضية الشرطية ولا كالغاية التي يمكن ان تكون غاية للحكم ان
قلت فلا وجه على هذا لحمل المطلق على المقيد فانه لا وجه للحمل الا كون التقييد بالمنفصل
كالتقييد بالمتصل ولا شبهة ان التقييد بالمتصل يوجب اختصاص الحكم بالمقيد فكذا ا
لمنفصل ولو لم يكن الوصف ذات مفهوم لما كان وجه لحمل المطلق على المقيد وبعبارة
اخرى من ظهور المقيد في اختصاص الحكم به لان الاصل في القيد الاحترازية تحمل المطلق
على المقيد قلت حمل المطلق على المقيد ليس من جهة المفهوم بل من جهة التنافي بين ا
لتعيين الذي يكون المقيد ظاهرا فيه والتخيير الذي يكون المطلق ظاهرا فيه مع وحدة

التكليف

التكليف والا يجر اختصاص الحكم بالرقبة المؤمنة في المقيد ليس الامثل ان يذكر ا
لمقيد ابتداء من دون ذكر المطلق فلا يفيد التقييد الا لتضييق دائرة موضوع الحكم
وهذا ليس معنى المفهوم فانه يجب ان يدل على انتفاء سنخ هذا الحكم عن غير هذا ا...
لموضوع بأي سبب فرض وبعبارة اخرى كون الموضوع خاصا وامرا مخصوصا غير
دلالة القضية على انتفاء الحكم عن غير هذا الحكم ومن هنا ظهر ان كون الاصل في القيد
احترازيا لا الفوائد الآخر التي تذكر لمجيء القيد لا يفيد لاثبات المفهوم فان الاحترازية
بمعنى دلالة التقييد على انتفاء الحكم عن ذات المقيد الخالي عن هذا القيد فالمسلم منه
انما هو في الحدود لان بناء التعاريف على الاطراد والانعكاس دون غيرها واما بمعنى
دلالته على اختصاص الحكم بالمقيد فهذا لا يفيد الا اختصاص هذا الحكم لهذا الموضوع
الخاص لا نفيه عن غيره فان قلت حمل المطلق على المقيد في المطلق المطلوب صرف وجوده
وان لم يكن من باب المفهوم الا انه في المطلق الانحلالي يستلزم التقييد المفهوم لا محالة
فان تقييد وجوب الزكوة في مطلق الغنم بالسائمة معناه نفيها عن المعلوفة فكون القيد
احترازيا لا يستقيم الا اخراج المعلوفة من دليل المطلق وهذا عين المفهوم قلت
اولا لا موجب للتقييد في المطلق الانحلالي لو كان القيد منفصلا نعم في المتصل لا
مناص الا عن اختصاص الحكم بمورد القيد وذلك لعدم التنافي بين تعلق الزكوة
بمطلق الغنم وتعلقها بالسائمة وثانيا على فرض تسليم التقييد ان التقييد ليس الا قصر
دائرة الحكم على الموضوع المقيد لا نفيه عما عداه وفرق بين اثبات حكم لموضوع خاص
مع سكوته عن غير هذا الموضوع واثباته لموضوع خاص ونفيه عما عداه والثاني هو ا
لمفهوم لا الاول ولذا لو دل دليل ثالث على تعلق الزكوة بالمعلوفة فبناء على التقييد
لا تعارض بين المقيدين ونتيجة تقييد الحكم بكليهما هو الاطلاق لاستيعابهما جميع افرادا

المطلق وبناء على المفهوم يتعارضان لان اثبات الحكم فى السائمة مع القول بالمفهوم
معناه عدم ثبوت الزكوة فى المعلوفة ثم انه لا اشكال فى ان محل البحث هو فيما لو كان
بين الموصوف والصفة عموما مطلقا اى كان الموصوف عاما والصفة اخص منه ويلحق
به فيما لو كان بينهما العموم من وجه مع الافتراق من جانب الموصوف اى كان الموصوف
كالغنم ولم يكن سائمة واما الافتراق من جانب الوصف اى كان سائمة ولم تكن
غنما فهذا غير داخل فى محل النزاع لان كون الوصف ذات مفهوم معناه تخصيص موصوفه
به واخراج حكم سائر افراد الموصوف عن ثبوت هذا الحكم لها لا تخصيص موصوف
خارج من هذين التركيبين فلا بد من ملاحظة التعبين بالنسبة الى الابل السائمة و
عدم وجوب الزكوة فى معلوفتها من ملاحظة نفس دليل تعلق الزكوة بالابل وهذا
واضح وقول الشافعية لا يعتنى به واستفادة العلية من وصف خاص خارج من ظهور
الكلام بحسب طبعه البحث الثالث فى مفهوم الغاية وتنقيحه يتوقف على تحرير نزاع
آخر وقع فى باب الغاية وهو انه هل الغاية داخل فى المغى مطلقا ام لا مطلقا او التفصيل
بين اداتها او التفصيل بين كون الغاية من جنس المغى وعدمه ولا يخفى انه لا يمكن اثبات
وضع ولا قرينة عامة فى الدخول او الخروج وكون لفظ الغاية والنهاية دالة على
دخول الغاية لان نهاية الشئ كابتدائه من حد الشئ وحد الشئ من اجزائه لا آخر
اول جزء من خارج الشئ لا يفيد لاثبات الوضع لحتى والى فانهما لم يوضعا لما يستفاد
من هذا اللفظ الاسمى والامثلة التى تذكر للدخول او الخروج لا تفيد لاثبات
الوضع فان استفادة الدخول او الخروج من هذه الامثلة انما هى لقرائن
خاصة خارجية فدعوى ظهور الادوات فى الدخول او الخروج او التفصيل
دعوى بلا برهان وليس هنا اصل لفظى يدل على الدخول او الخروج فالمرجع
عند

عند الشك هو الاصول العملية اذا عرفت هذا فالكلام يقع فى ثبوت المفهوم للغاية
وقد ذكرنا فى مفهوم الشرط ان كون القضية ذات مفهوم مرجعه على تقييد الحكم وعدم
كونها كذلك مرجعه الى رجوع القيد على احد عقدى الوضع او الحمل وبعبارة اخرى لو كان
التقييد سواء كان للموضوع او المحمول قبل الاسناد فهذا يرجع على مفهوم اللقب ولو كان
فى رتبة الاسناد اى قيد الحكم وهو اسناد المحمول على الموضوع اى تقييد الجملة لا تقييد
المفردات فهذا يرجع على ثبوت المفهوم فهاتان الامران مما لا نزاع فيها فالائق فى النزاع
ان يكون البحث فى احراز الصغرى وان الغاية غاية للحكم او للموضوع والظاهر ان
الغاية قيد للحكم الا ان يقوم قرينة على خلافه لان قوله عليه السلام كل شئ حلال حتى تعرف
انه حرام مع قوله عز اسمه واتموا الصيام الى الليل بنسق واحد فكما ان الحكم لو جعلت غاية
المعرفة يكون الغاية قيدا للحكم فكذلك سائر الامثلة التى جعل الغاية غاية بعد اسناد
المحمول الى موضوعه وكون الغاية قيدا للموضوع وآخر من الجملة لعدم امكان تقدمه
لا يصغى اليه لامكان تبديل هذا التركيب على آخر بان يقال الصيام الى الليل اتموه و
السير من البصرة الى الكوفة اوجده فجعل الغاية بعد اسناد المحمول على الموضوع كاشف
عن رجوعها الى الجملة لا على مفردات الكلام وبالجملة ظاهر القضية بحسب القواعد ا
لعربية رجوع الغاية الى اسناد المحمول على الموضوع فكأنه جعل وجوب اتمام الصيام
مغيى بغاية الليل فيقتضى رجوع الغاية الى الحكم انتفائه عما بعد الغاية ونفى ثبوت
حكم آخر من سنخ هذا الحكم لليل البحث الرابع فى مفهوم الحصر لا يخفى ان النزاع فيه الفهم
يرجع على ان الحصر حصر للحكم او للموضوع ولا اشكال فى ان مثل الا يفيد حصر الحكم
فى المستثنى منه واخراج المستثنى عنه بعد الاسناد وما نقل عن بعض الائمة ان رفع النقيض

المتوهم فى باب الاستثناء منحصر بان يخرج المستثنى قبل الاسناد كلام لا ينبغى صدوره
من جنابه لانه لا تناقض ابدا بين المستثنى منه والمستثنى حتى يتوقف رفعه بجعل الا
خراج قبل الاسناد لان الكلام محمول على ما هو ظاهر فيه بعد تماميته بتمامه من لواحقه
وتوابعه بل لو عول المتكلم على بيان مرامه لقرينة منفصلة لا لجعل القرينة مناقضة لذى
القرينة وبالجملة هذا التناقض المتوهم يجرى بين قرائن المجازات والتخصيصات
والتقييدات مع ذى القرائن والعمومات والمطلقات ولا اختصاص له بباب ا
لتخصيص مع انه لا وقع لهذا التوهم اصلا فاخذ الاخراج قبل الاسناد الذى يرجع فى
المآل الى ان كلمة الا صفتيه وبمعنى الغير لا استثنائية لا وجه له لعدم ظهورها فى الاستثنائية
فى القضايا المتعارفة لانها لو كانت صفتية لا تقتضى مجئ الاستثناء قبل الحكم بان يقال
القوم الا زيدا اى الموصوف بغير زيد جاؤا كما ورد هكذا فى الآية المباركة لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا وبالجملة فالنزاع فى الحقيقة راجع فى قوله جاء القوم الا زيدا
الى ان قوله الا زيدا من قيود القوم حتى يكون الا صفتيه فيكون محصل المعنى ان القوم
الذين هم غير زيد جاؤا فلا يكون لهذه القضية مفهوم لان اثبات حكم لموضوع خاص
لا يدل على انتفاء سنخه من غير هذا الموضوع او من قيود الحكم حتى يكون الا استثنائية
ويكون للقضية مفهوم لان اثبات حكم لقوم واخراج زيد عن هذا الحكم الثابت
لعشيرته مع انه منهم موضوعا عين المفهوم لان المدعى ليس الا دلالة القضية على عدم
ثبوت الحكم المذكور للقوم نفيا واثباتا لزيد وخروج حكمه عن حكمهم ثم لا يخفى انه
يمكن ان يكون منشأ توهم ابى حنيفة كون الموضوع له للفظة الا هو الاعم من ا
لصفتية والاستثنائية والا لو كان موضوعا للاستثناء فلا يمكن توهم عدم ثبوت المفهوم

للقضية

للقضية والامثلة التى ذكرها لعدم الافادة فى الافادة اظهر من عدمها لان قوله عليه
افضل الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب او الا بطهور لو كان المراد من المنفى
هى الجامعة لجميع الشرائط الا الطهور فيتعين نفى الصلوتية عن فاقد الطهور ان الصلوة
المنفية اى الجامعة مع الطهور صلوة ولا محذور فيه ولو كان المراد من الصلوة
الاعم من الجامع والفاقد فاثبات الصلوتية بمجرد وجدان الطهارة وحدها ايضا لا محذور فيه لان
معناه ان الصلوة من هذه الجهة صلوة ولا ينافى عدم كونها كذلك من جهة فقد سائر ا
لشروط والاجزاء وبعبارة اخرى بناء عليه الحصر اضافى ولا باس به فتحصل مما
ذكرنا ان القيد لو كان راجعا الى عقد الوضع والحمل اى كان التقييد قبل
الاسناد فبانتفاء الموضوع المقيد او المحمول المقيد لا ينتفى الحكم عن موضوع آخر و
انتفاء الحكم عن هذا الموضوع عقلى لا ارتباط له بالمفهوم والسر فى ذلك ان التقييد
لا يوجب الا تضييق دائرة الموضوع او المحمول وثبوت حكم لموضوع خاص لا يلازم
انتفائه عن موضوع آخر ولو كان راجعا الى الحكم اى المتحصل من الجملة اى كان ا
لتقييد فى مرتبة الاسناد فالحكم المقيد ينتفى بانتفاء قيده بالملازمة وهذا هو المفهوم
ولا فرق فيما ذكرنا بين مفهوم الغاية او الحصر او غيرهما نعم لا يمكن فى باب الشرط
ارجاع القيد الى الموضوع لان ادات التعليق وضعت لتعليق جملة على جملة
فمرجع النزاع فيه الى كون القضية مسوقة لبيان فرض وجود الموضوع او لتحديد ا
لحكم فعلى هذا اذا رجع الحصر الى الاسناد كان الاخراج فى مرتبته كقوله جاء القوم
الا زيدا يدل على انتفاء الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى ومحل النزاع
انما هو فى الا الاستثنائى لا الصفتى فالقول بعدم دلالة القضية على المفهوم مرجعه

على استعمال الا الاستثنائي في الصفتي والمصير اليه من دون نصب قرينة عليه لا وجه له ثم ان هنا اشكالا في افادة كلمة لا اله الا الله التوحيد وحاصله ان خبر لا لو قدر موجود فلا دلالة لهذه الكلمة على عدم امكان اله آخر ولو قدر ممكن فلا دلالة لها على وجود البارى تعالى وان دلت على عدم امكان الهة اخرى ولا يخفى ان هذا الاشكال انما نشأ من قول اكثر النحويين ان خبر لا مقدر ولذا عدوها من نواسخ المبتدا والخبر وجعلوا الفرق بين لاء النافية للجنس ولاء المشبهة بليس هو الفرق بين لولا الغالبية ولولا غير الغالبية فان لولا الغالبية حيث ان خبرها من افعال العموم اى الوجود المطلق فيجب ان يكون محذوفا كقوله لولا علي لهلك عمر ونحوه ووجوب حذفه لدلالة الكلام عليه فيكون ذكره لغوا كحذف الفاعل في فعل الامر والمضارع المخاطب ومفرد المتكلم وحده ومع الغير ولولا غير الغالبية حيث ان خبرها فعل خاص وجب ذكره كقوله ص لولا قومك حديثو عهد بالاسلام لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين وقالوا ان لولا الغالبية هي لاء النافية للجنس المركبة مع لو وغيرها من المشبهة بليس المركبة مع لو وبالجملة لولا على قسمين قسم يمتنع فيه جوابها بمجرد وجود المبتدا بعدها وهذا القسم لابد ان يكون خبر المبتدا هو الكون المطلق نحو لولا علي ويجب ان يكون محذوفا لتعين المحذوف وقسم يمتنع فيه جوابها لا لمجرد وجود المبتدا بل لنسبة الخبر الى المبتدا وهذا القسم خبر المبتدا امر خاص ويجب ان يذكر الا ان يدل قرينة عليه ولاء النافية للجنس هي لولا الغالبية فيجب ان يكون خبره الوجود المطلق المحذوف فيكون معنى لا اله الا الله موجود وحاصل الكلام حيث انهم عدوا كلمة لا من نواسخ المبتدا والخبر فالجأوا الى تقدير الخبر ولكن الالتزام بذلك بلا موجب فان كلمة لا كما وضعت لمعنى حرفي رابطي كذلك وضعت لمعنى استقلالي وهو نفي الحقيقة والهوية اى

وضعت

وضعت تارة لنفي الربطي وعدم وصف لموضوع واخرى لنفي المحمولي اى عدم الشئ كما ان افعال الناقصة مثل كان قد تكون ناسخة وهي الروابط الزمانية وقد تكون تامة وغير محتاجة الى الخبر بل قيل ان النافية من افعال الناقصة كليس ايضا لها جهتين رابطي وهو ليس الناقصة وغير رابطي وهو ليس التامة وهذا الكلام في ليس وان لم يكن بصحيح بل ليس وضعها الا وضع الحروف رابطي صرف وضع لنفي شئ عن موضوع في الحال واستعماله في نفي الوجود مسامحة الا ان هذا التقسيم للافعال الناقصة التي وضعها وهيئتها كهيئة الافعال تام فانها قد تكون زمانية واخرى منسلخة عنها وتكون اداة رابطية وعلى اى حال فلاء النافية للجنس حيث انها وضعت لنفي هوية الشئ المعراة عن الوجود والعدم فلا خبر لها لانه محذوف دل عليه الكلام فيصير معنى الكلمة الشريفة نفي هوية واجب الوجود واثباته لذاته تبارك وتعالى ونفي واجب الوجود واثبات فرد منه هو عين التوحيد لان غيره لو كان واجب الوجود لوجب وجوده لوجوبه ذاتا فلو لم يكن غيره ثم واجب الوجود فاما ممتنع الوجود ذاتا واما ممكن الوجود ذاتا وكلاهما ليس بواجب الوجود ذاتا فانحصر الواجب فيه تم شأنه ثم انه لا اشكال في افادة كلمة انما الحصر كافادة الاستثناء له اما لانه بمعنى ما والا واما لانه مركب من كلمة ان التي للتحقيق واثبات شئ وكلمة ما التي لنفي شئ والنفي يرد على تالي انما والاثبات على الجزء الآخر فقوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات بمنزلة لا عمل الا بنية نعم سائر ما ذكروه من الادوات للحصر مثل بل وتعريف المسند اليه فافادتها له انما هي بقرائن المقام لا الوضع ولا القرينة العامة كما انه يمكن اتفاقا دلالة اللقب والعدد على المفهوم كما اذا كان المتكلم في مقام بيان تمام ما له دخل في موضوع حكمه كما لو سئل عمن يجب اكرامه وعمن لا يجب اكرامه فاجاب بقوله اكرم زيدا او مكن اى العدد

فصل

فصل في العام والخاص وفيه مباحث الاول ان معنى العموم هو الشمول ولا شبهة ان
لفظة كل وضعت للعموم فالفرق بين العموم والاطلاق الشمولي الذي نتيجته العموم هو الوضع
في افادة العام الشمول دون المطلق فانه بمقدمات الحكمة يفيد له ويظهر الثمرة بينهما في
باب التعارض فيقدم العام على المطلق لان من مقدمات الحكمة انتفاء ما يوجب التعيين
والعام بنفسه يصلح للتعيين ولا عكس لان كون المطلق مخصصا يتوقف على عدم تقييده ا
لعام وعدم تقييده يتوقف على كونه تخصيصا له ثم ان اطلاق العموم على العموم البدلي
مسامحة لان بين كون المفهوم شاملا لجزئياته وكون احد جزئياته موضوعاً للحكم تناقض
فالغرض من العموم ان احد الافراد الذي هو الموضوع للحكم يمكن ان يكون هذا او ذاك
او آخر ثم ان المنطقيين قسموا القضايا على شخصية وطبيعية وخارجية وحقيقية والمعتبر
في العلوم هي الحقيقية بحيث اذا ورد في الشريعة المطهرة حكم على الافراد الخارجية فلابد
من القاء الخصوصية والا لا يتعدى من المورد الى غيره والقاء الخصوصية يصح في مورد ا
لقطع لعدم اعتبارها والعموم في القضية الخارجية ليس الا من جهة اشتراك افراد
الخارجية في المفهوم والا فالحكم المحمول على كل شخص انما هو لجهة خاصة مخصوصة بهذا ا
لشخص من الموضوع دون شخص آخر لان الآخر يثبت له الحكم لجهة مخصوصة بنفسه و
لكن العموم في القضية الحقيقية انما هو لاشتراك كل واحد من الافراد مع الآخر في
مناط الحكم اي الحكم المحمول على العام ثابت للافراد لجهة جامعة بينها هي مناط الحكم و
ملاكه فاذا قيل قتل من في العسكر او نهبت ما في الدار فهذا القول بمنزلة قضايا
متعددة شخصية فكأنه قيل قتل زيد وقتل عمرو وهكذا وجهة قتل زيد غير جهة قتل
عمرو وجهة قتل عمرو غير جهة قتل خالد واما لو قيل البالغ العاقل يجب عليه الصلوة
فجهة وجوب الصلوة على الكل جهة جامعة هي المناط للوجوب على الكل ثم انه بعدما
ظهر ان العموم الوارد في القضية الخارجية ليس لجهة جامعة بين الافراد بل للاتفاق

صرف

صرف اشتراك جميع الافراد في حكم واحد ظهر ان المناسب للقضية الخارجية ان يكون ا
لتخصيص الوارد على العموم تخصيصا افراديا بحيث اذا كان التخصيص انواعيا كما اذا قيل
قتل من في العسكر الا الشرقيين منهم لابد ان يرجع الى جهة جامعة وهي كون طرف الشرق
محفوظا بسنكر شتاتك كما ان المناسب لتخصيص القضية الحقيقية هو التخصيص الانواعي اي
النوع الخاص لجهة مزاحمة كالفسق خارج عن الجهة المقتضية للاكرام كالعلم ثم ان من الفرق
بين الخارجية والحقيقية اندفع الاشكال الوارد على الشكل الاول وحاصله انا مع الاحتياج
الى ترتيب المقدمات للانتاج لو كانت النتيجة معلومة واما دورية الشكل لو لم تكن كذلك
لان كلية الكبرى تتوقف على العلم بالنتيجة فلو كان العلم بالنتيجة متوقفا على كلية الكبرى لدار
وبيان الدفع ان توقف كلية الكبرى على العلم بالنتيجة انما هي في القضايا الخارجية لان
صدق قوله قتل من في العسكر يتوقف على العلم بقتل كل فرد والا لو شك قتل واحد منهم
او علم عدمه يكون القضية كاذبة فاذا توقف العلم بقتل زيد على العلم بقتل كل من في ا
لعسكر وكان العلم بقتل كل من في العسكر بالعلم بقتل زيد لدار واذا لم يتوقف العلم بقتل
زيد على العلم بقتل كل من في العسكر لكونه معلوما خارجا فلا معنى لترتيب المقدمات
لاحراز حال الاصغر واما لو كانت القضية حقيقية فلا يتوقف كلية الكبرى على العلم
بالنتيجة بل تتوقف على احراز جهة الحكم المحمول على الاكبر ثم انه لو خصص القضية الحقيقية
بالتخصيص الانواعي فيرجع التخصيص على مصب العموم ومدخوله ولو خصص بالافرادي
فيرجع الى ادات العموم وبيان ذلك انه لا شبهة في الفرق بين العام والمطلق فان
العام يدل على الكلية في الجملة بالوضع والمطلق لا يدل بالوضع على الكلية اصلا الا ان مجرد
اثبات الكلية بوضع ادات العموم لها لا يكفي لاثبات ان مدخول الادات هو تمام الموضوع
للحكم لامكان دخل عنوان آخر غير عنوان العام فاثبات ذلك يتوقف على مقدمات

الحكمة لانه لانيا فى كون لفظة كل مثلا عاما وكون المراد من العلماء الذى هو مدخوله العدول
ثم فاثبات ان العالم هو تمام عنوان الموضوع وعدم تقييد مصب العموم بقيد انما هو
بمقدمات الحكمة نعم فى العام والمطلق فرق فى المقدمات فان كون المتكلم فى مقام بيان
تمام المراد يستفاد فى العام من نفس الادات لان الادات وضعت لذلك وفى
الاطلاق لابد من احرازه بقرينة خارجية من اصل عقلائى وغيره فعلى هذا لو
ظفرنا بتقييد ولو كان منفصلا فهذا يوجب تضييق دائرة موضوع الحكم ويوجب
اثبات عنوان خاص لموضوع الحكم فهذا لو كان عنوانيا فلا محالة يوجب التصرف فى ا
لكبرى وموضوع الحكم اى المصب والمدخول واما لو قال اكرم العلماء الا زيدا بدليل ا
لمتصل او المنفصل فهذا لا يوجب تضييق دائرة الكبرى بل يوجب التصرف فى كلية اى
هذا التخصيص للفظة كل وللالف واللام باعتبار دخولها على مدخولها لا للعلماء لان ا
لعلماء لم يكن بلحاظ اشتماله على افراد عديدة موضوعا للحكم ولم يكن القضية الحقيقية بمنزلة ا
لخارجية المنحلة الى قضايا متعددة عقدا لتعدد الافراد بل كان بلحاظ كونه مرآتا
للخارجيات فى ظرف حصولها موضوعا سواء وجد فى الخارج فرد ام لا وبالجملة المستطيع
يحج او كل عاقل يصلى معناه كل من وجد فى العالم وكان مستطيعا يجب عليه وهذا النظر
الى زيد المستطيع ولا الى عمرو فاذا قيل المستطيع يحج الا زيد فهذا اخراج عن كل مستطيع
لا عن عنوان العام فالتخصيص الافرادى فى القضايا الحقيقية راجع الى الادات والا
نواعى الى المصب المبحث الثانى هل العام المخصص حجة فى الباقى مطلقا او ليس حجة مطلقا او
حجة فى المتصل دون المنفصل اقوال بين اهل الخلاف والحق حجية مطلقا كما عليه اهل الحق
ثم الكلام فى هذا العنوان يقع فى مقامين الاول ان التخصيص هل يوجب المجازية ام لا
الثانى انه على التقديرين هل حجة ام لا والحق فى المقام الاول عدم لزوم المجازية

مطلقا اما فى التخصيص الانواعى الراجع الى مصب العموم لان التخصيص ليس الا تضييقا
لدائرة العموم وفى الحقيقة تقييد للاطلاق والحق فى باب المطلق والمقيد ما اختاره
سلطان العلماء من ان التقييد لا يوجب المجازية فى المطلق سواء كان متصلا او منفصلا
اما فى المتصل فظاهر لانه لا ينعقد للكلام ظهور تصديقى الا بعد تماميته فالعنوان الذى
ورد عليه الحكم فى اكرم العلماء العدول هو العالم العادل وتقييد الا بشرط المقسمى
تقييد لا يوجب استعماله فى المقيد واما فى المنفصل فلانه ولو انعقد ظهور للكلام الا
انه بعد الظفر بدخل شئ آخر فى عنوان العام يستكشف ان موضوع الحكم هو الخاص
وكون الموضوع خاصا غير استعمال العام فى الخاص لان الظفر بالتخصيص كالظفر
بالتقييد لا يستكشف منه الا كون الموضوع هو العالم الخاص والخصوصية المستفادة
من دال آخر غير استعمال العام فى الخاص الذى هو المجاز فان المجاز عبارة عن
استعمال اللفظ فى غير ما وضع له اللفظ وفى المقام لم يستعمل ادات العموم الا فى معناه
ولا المدخول الا فى معناه ايضا واما فى التخصيص الافرادى الراجع الى الكلية فغاية
ما يتوهم انه لو لم يكن كل عالم موضوعا للحكم بل كان زيد خارجا عنه لكان استعمال الكل
فى بعض مدلوله ولكنه فاسد لانه لو كان لمجموع الادات والمدخول وضع للعموم لكان
اخراج زيد موجبا للمجازية واما لو كان للادات وضع على حدة وللمدخول كذلك واستفيد
العموم من ضم مفرد الى مفرد فلا يوجب المجازية اصلا لان لفظة كل وضع لجميع الافراد
المنطبقة عليها عنوان العام المجرد من معناها بالفارسية بهمه او هر فهذا لا يختلف
بقلة افراد مدخولها وكثرتها قيل كل اهل لندن كذا او كل اهل النجف الاشرف كذا
وذلك واضح وبالجملة لا يوجب التخصيص مجازية فى العام سواء كان متصلا او
منفصلا وسواء كان انواعيا او افراديا وسواء كان من قبيل الاستثناء او

لوصف اما المتصل الوصفى الانواعى فحكمه ظاهر لان العدول فى قوله اكرم العلماء
العدول مثل مؤمنة فى قوله اعتق رقبة مؤمنة لا يوجب الا تضيق المصب واما
المتصل الاستثنائى افراديا كان او انواعيا فحكمه حكم المنفصل والمنفصل بجميع اقسامه
لا يوجب الا تعيين الجملة التركيبية اى المتحصل من الادات والمدخول وتعيين الجملة
كتعيين المفرد لا يوجب المجازية لان المجازية استعمال اللفظ وارادة غير ما وضع له
للارادة خلاف ما هو ظاهر الاطلاق كان الاطلاق افراديا او تركيبيا واما المقام الثانى
فالحق هو التفصيل اى بناء على الحقيقة فالعام حجة فى الباقى واما بناء على المجازية فلا
وغاية ما يتوهم من عدم الحجية على كلا التقديرين ان العام اذا خصص ببعض الا
فراده لم يرد فيه معناه السارى فى تمام افراده فدلالته على الباقى لابد ان يكون
اما بالوضع فى الباقى او بالقرينة ومع فقدهما فلا موجب للدلالة ولكنه توهم فاسد
بناء على الحقيقة لما عرفت ان العام بناء عليه اريد نفس معناه وهو طبيعة العالم
سواء قيد او لم يقيد والتقييد لا يوجب عدم ارادة معناه لان معناه لم يكن طبيعة
العالم بوصف السريان بل نفس الطبيعة مجردا عن القيد والمفروض ان التقييد
بالعدالة استفيد من دال آخر فالعام بعد التقييد ايضا مستعمل فى معناه فيدل
على الباقى بالوضع نعم بناء على المجازية دلالة العام على الباقى يحتاج على وضع له او
قرينة ومع فقدهما فلا دلالة له عليه وما يجاب كما فى التقريرات بان دلالة العام على
كل فرد من افراده غير منوطة بدلالته على فرد آخر فبعد اخراج بعض الافراد ايضا
يدل على الباقى يرد عليه ما اورد عليه كما فى الكفاية بان دلالته على كل فرد انما كانت
لاجل دلالته على العموم فاذا لم يستعمل فيه بل فى الخصوص كما هو المفروض فتعيين ا
لباقى من بين مراتب الخصوص والمجازات بلا موجب وحاصل تقريب الا
شكال

اشكال ان هذا الكلام انما يصح بناء على الحقيقة لان ارادة جميع افراد العام او بعضها
لا يوجب عدم حجية العام اصلا لان دلالته على كل فرد لم يكن منوطا بدلالته على فرد آخر
حتى باخراج بعض الافراد لم يدل على الباقى الداخل واما بناء على المجازية فالمفروض
ان العام لم يستعمل فى معناه والباقى احد مراتب المجاز القابل لارادته من العام فتعيينه من
بين المراتب بلا موجب وكونه اقرب بحسب المقدار بالنسبة الى العام لا يوجب ظهورا الا
ثم انه يظهر من آية الله قدس سره فى الكفاية تسليم المجازية لو كان العام مستعملا فى الحكم الواقعى
فيما اذا خصص بالمنفصل فيدفع اشكال المجازية فى المتصل بما ذكرنا من ان التخصيص به
لا يوجب الا تضيقا لدائرة المدخول وفى المنفصل بان ارادة الخصوص واقعا لا يستلزم
استعمال العام فيه وكون الخاص قرينة عليه بل من الممكن قطعا استعماله معه فى العموم قاعدة
الى آخر ما ذكره قده وفيه مضافا بما عرفت فى محله كما اعترف به هو قده ايضا من ان استعمال
اللفظ ليس الا القاء المعنى باللفظ اى اللفظ مرتبة من مراتب وجود المدرك ا..
لعقلائى المعبر عنه بالمفهوم وليس الاستعمال شيئا وارادة المعنى شيئا مستقلا ملحوظا حين ا
لاستعمال ومقارنا له وبالجملة المعنى الملقى باللفظ تارة يلقى بما هو موضوع له فهذا استعمال
حقيقى واخرى بلفظ لم يوضع له فهذا مجازى فلا يعقل الفرق بين الارادة الاستعمالى
من اللفظ او الارادة الجدى منه وانما الفرق بين دواعى الاستعمال يرد عليه اولا انه
لا وجه لتسليم المجازية لو كان العام مستعملا فى الحكم الواقعى لما عرفت من ان المجاز لا يلائم
التخصيص الا اذا كان لمجموع الاداة والمدخول بهيئة تركيبية وضع لافادة العموم واما
لو لم يكن كذلك كما هو الحق فلا وثانيا لا فرق بين كيفية استعمال العمومات فى الاحكام الواقعية
والظاهرية اصلا لان الاختلاف بينهما اختلاف حكمى لا لفظى اى لو قيد الحكم بعدم العلم
بالخلاف مثلا كقولهم والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك او تقوم به البينة فهذا

الحكم ظاهري ولو لم يتبين كقوله عز وجل أحل لكم ما في الارض جميعا فهذا الحكم واقعي وبعبارة
اخرى لا فرق بين العمومات المخصصة بالمنفصل وبين غيرها مما لا تخصيص فيه او
خصص بمتصل في ان استعمال الجمع على نسق واحد فالاشياء في قوله عليه والاشياء كلها
على هذا كما في العمومات الواردة في بيان الحكم الواقعي فلا يمكن ان يكون استعمال العام
في مورد على نحو القاعدة والقانون وفي مورد آخر على نحو القاعدة والقانون و
في مورد آخر على نحو افادة الحكم الواقعي وبالجملة الاستعمال لا ينقسم على قسمين كما ان
حجية الظهور ليس الا على نحو القاعدة والبناء التعبدي والاستعمال ليس الا على نهج واحد
وبالجملة الحكم لو لم يتبين لعدم العلم بالخلاف فهذا حكم واقعي ولو تبين فاما اخذ الشك
في موضوعه فهذا حكم ظاهري اي اصل تعبدي ولو لم يؤخذ فهذا قاعدة اجتهادية كمفاد
الامارات وعلى كل تقدير فالعام الوارد في كل قسم قابل للتخصيص فلو كان حكما واقعيا
فلا يعقل ان ينقلب بالتخصيص عن الواقعية بالظاهرية وثالثا انه لا وجه لاعمال اصالة
الحقيقة فيما اذا دار الامر بين استعمال العام في المراد الواقعي مجازا او في القانوني حقيقة
لان الاصل وان كان كذلك في دوران الامر بين الاستعمالين الا انه اذا لم يعارضه
اصل آخر وهو الاصل في حال كل متكلم فكما ان الاصل في دوران الامر بين الاستعمال ا
لحقيقي والمجازي هو الاستعمال على نحو الحقيقة فكذلك الاصل في دوران الامر بين
كون المتكلم في مقام بيان الحكم الواقعي او الظاهري هو كونه في مقام بيان الحكم ا
لواقعي وبالجملة لو كان مراده قده من استعمال العام في العموم قاعدة ما هو ظاهره
من ان استعمال العام المخصص في العموم ظاهري يرد عليه ما اوردنا عليه من ان
الاستعمال لا ينقسم على قسمين والحكم من جهة التخصيص لا ينقلب عما هو عليه بغيره ولو
كان مراده ان حجية الظهور ظاهري فهذا وان كان كذلك الا ان كونه كذلك لا

رابطه

رابطه بناحية الاستعمال المتقدم عليه بمرتبتين فان للكلام ظهورا تصوريا اولا وظهورا
تصديقيا يتحصل من مجموع الكلام ثانيا ثم هذا الظاهر حجة اي مراد للمتكلم فحجية الظهور
تعبدا عقلائيا او ظنا نوعيا لا ربط له بالقاء الكلام قانونا وقاعدة ثم انما ذكرنا ان
الحق في المقام الثاني هو التفصيل بين القول بعدم لزوم التخصيص المجازية فالعام
حجة في الباقي ولزوم المجازية فليس حجة ولكن بعد التأمل فيما ذكره الشيخ الانصاري
قدس سره فالحق هو الحجية مطلقا وبيان ذلك انه لا شبهة في الفرق بين العشرة وهؤلاء
والعام فان الحكم الثابت للعشرة لا يمكن اثباته لكل واحد من اجزائه ولا يمكن اخذ كل واحد
صغرى وجعل الحكم للعشرة كبرى لهذه الصغرى اي لا يصح ان يقال ان هذا احد ا
لعشرة والعشرة يجب اكرامهم فهذا يجب اكرامه لان الحكم الثابت للعشرة كان ثابتا
له بوصف الاجتماع وكل جزء من اجزائه ليس هو العشرة والاشارة بهؤلاء من جهة نظير
العام فانه قابل لان يشير بها الى الف واحد وعلى ثلثة ومن جهة نظير العشرة لانها بعد
تعيين المشار اليها والاشارة بها اليه لا يمكن تطبيق المشار اليه على كل واحد مما يندرج
تحت هؤلاء ولكن العام على نحو اذا ورد الحكم عليه قابل لان يجعل كبرى لكل واحد من
جزئياته اي يصح ان يقال هذا عالم وكل عالم يجب اكرامه اذا عرفت ذلك فمع
حفظ كون العام موضوعا للمعنى ليصح ان ينطبق على كل واحد من جزئياته لابد ان يقال
خروج بعض الافراد من دائرة العموم لا يوجب ان لا يدل العام على الباقي كان ا
لخروج سببا للمجازية او تقييد الاطلاق لانه كما اذا استعمل في معناه الحقيقي لا يناط
دلالته على كل واحد على دلالته على الآخر كذلك اذا استعمل في معناه المجازي وبعبارة واضحة
غرض الشيخ قده ان خروج بعض الافراد لا يوجب الا التضيق المسبب كان التضييق
موجبا للمجازية او موجبا لتقييد الاطلاق وتقييد الاطلاق كما لا يوجب عدم دلالة ا

العام على الباقي تلك المجازية لان المجازية نشأت من قبل عدمي وهو عدم دخول الخارج لا عدم ارادة الباقي وحاصل الكلام لو قلنا بان لمجموع الادات والمدخول وضع واحد للعموم فاذا لم يرد بعض الافراد من العام المستعمل في العموم فعدم ارادة بعض الافراد لا يستلزم عدم استعمال العام في العموم اي في الباقي ولو صار مجازا لا يعني انه استعمل في العموم بارادة استعمالية وما اريد العموم بارادة جدية حتى يرد عليه ما اوردنا عليه بل يعني ان مفاد العموم على نحو يدل على كل واحد من جزئياته مستقلا وكانت جزئياته مستقلا وكانت جزئياته كثيرة او قليلة لا يتفاوت في معنى كل عالم كما انه لو اشير الى عشرة بهؤلاء ولم يكن احد من هذه العشرة بمراد في الاشارة لم يخرج لفظ هؤلاء عن معناه وهو الاشارة بالجماعة فلو فرض ان خروج فرد موجب للمجازية لا ليتقين الاطلاق الا ان منشأها خروج هذا الفرد لا استعمال اللفظ في غير الباقي ولذا كلما كثر الخارج كثر المجازية والسر في ذلك كله ان معناه على النحو الشمول مستقلا نحو بمعناه الوحداني بمنزلة معاني متعددة باوضاع متعددة البحث الثالث في سراية اجمال المخصص الى العام وعدمها والكلام فيه يقع في مقامين الاول فيما اذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملا وهذا على اقسام اربعة لان المخصص اما متصل او منفصل وعلى كلا التقديرين منشأ تردده واجماله اما دورانه بين المتباينين او الاقل والاكثر والمتصل بكلا قسميه يسري اجماله الى العام كان وصفا او اضافة او استثناء والمنفصل اذا كان دائرا بين المتباينين يسري اجماله الى العام دون ما اذا كان مرددا بين الاقل والاكثر توضيح ذلك انه لا شبهة ان بين المخصص المتصل والمنفصل جهة اشتراك وجهة امتياز اما جهة اشتراكهما فهي كاشفية كل منهما عن مدخلية شيء آخر غير عنوان العام في موضوع الحكم اي تسوية كل قسم من الاقسام المتصورة في العام مع نقيضه التي

المنفية

المنفية ت من ادات العموم او مقدمات الحكمة توذل وتهدم بسبب التخصيص و يتبين به ان عنوان العام جزء للموضوع لا انه تمام الموضوع واما جهة امتيازهما ففي ان المتصل مصادم للظهور بخلاف المنفصل فانه مصادم لبناء العقلاء بان هذا الظاهر مراد وذلك لان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام لما تؤخذ بظهوره الافرادي لكلامه فحيث انه المتصل بقوله اكرم العلماء قوله العدول او الا الفساق فما هو الظاهر من كلامه والمتحصل من مجموعه هو العالم العادل لا العالم مطلقا ولذا لا يصح ان ينسب اليه بانه قال اكرم العلماء لانه لم يقل به بل قال اكرم العلماء العدول وهذا بخلاف ما اذا فرغ من الكلام ثم ظفرنا بالمخصص في كلام آخر فانه يصح ان ينسب اليه بانه قال اكرم العلماء والظفر بالمخصص لا يدفع ظهور قوله اكرم العلماء في تسوية الاقسام بالنسبة الى عنوان العام وانما يقيد موضوع الحكم النفس الامري ويدفع مطابقة هذا الظاهر لما في نفس الامر واصل الظهور الذي حصل وانعقد بتمامية الكلام والفراغ لا يعقل ان يدفع بالظفر بالتخصيص وبهذا الفرق يظهر صحة ما يقال ان المتصل يعنون العام دون المنفصل اي مع اشتراكهما في اعتبار خصوصية في موضوع الحكم يمتاز المتصل من المنفصل بان المتصل يعتبر قيدا في مفاد الكلام ويعنون العام بحسب اللفظ بالعنوان الخاص دون المنفصل فانه لا يتصرف في اللفظ فعلى هذا اذا كان المخصص متصلا وكان مجملا مطلقا لا ينعقد للعموم ظهور الا في المتيقن من الباقي واذا كان منفصلا فلو كان دائرا اجماله بين المتباينين فلا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم بتخصيص احدهما العام لانه وان لم يصادم الظهور الا انه بعد العلم بخروج احدهما واقعا عن موضوع الحكم فليس الظاهر مرادا في احدهما وحيث انه مجهول فيصير الظاهر في حكم المجمل ولو كان دائرا بين الاقل والاكثر فيتبع ظهوره في غير متيقن الخروج لانه لم يعلم الا بخروج المتيقن وبالنسبة الى غيره

شك فى التخصيص فان قلت بعد خروج مفهوم الفاسق من عنوان العلماء فيصير
المنفصل كالمتصل فى اجمال العنوان بالنسبة الى المشكوك قلت كيف مع وضوح ا
لفرق بينهما اذ المتصل من اول الامر مانع من تبين المراد من عنوان العام وهذا
بخلاف المنفصل فانه لم يتصرف فى المفهوم من العام بل فى المراد النفس الامرى و
لا يعقل ان يكون المخصص لعنوان مفهومه خارجا عن عنوان العام بل من حيث حكايته
عن المصاديق الواقعية فكل مصداق علم خروجه لتيقنه كبرى الكبرى فلا يتبع
ظهور العام فيه وما لم يعلم خروجه كبرى الصغرى فيشك فى خروجه داصالة ا
لعموم يتبع فيه بل يدفع اجمال المخصص المقام الثانى فيما اذا كان الخاص بحسب ا
لمصداق مجملا بان اشتبه فرد وتردد بين ان يكون داخلا فى الخاص او باقيا
تحت العام فلو كان متصلا فلا كلام ولا اشكال فى عدم جواز التمسك بعموم العام
فى الفرد المشتبه لما ظهر من ان العام المخصص بالمتصل لا ينعقد له ظهور الا فى ا
لخاص اى المتحصل من اكرم العلماء العدول بحسب المفهوم هو العالم المقيد فكما انه
لو شك بان زيدا عالم او جاهل لا يمكن الاستدلال لوجوب اكرامه باكرم العلماء
العدول فكذا لو شك بانه فاسق او عادل لا يمكن التمسك باكرم العلماء العدول
لوجوب اكرامه للشك فى كونه من مصداق هذا المفهوم الخاص وعموم الحكم لا يثبت
موضوعه وبعبارة اخرى عنوان العام بمنزلة الكبرى الكلى فمع احراز صغريها
وجدانا او تحكما ينضم اليها الكبرى ويتحصل القياس من الشكل الاول وبدون
احرازها لا يعقل ان يكون محرزها كلية الكبرى وذلك واضح واما لو كان
منفصلا ففى جواز التمسك به خلاف وغاية ما يمكن ان يكون وجها لجواز ا
لتمسك به او قيل به وجوه الاول كون عنوان العام من قبيل المقتضى وعنوان
الخاص

الخاص من قبيل المانع ومع الشك فى المانع يحكم بترتب المقتضى على المقتضى وتاثيره
للحكم وفيه ما لا يخفى صغرويا وكبرويا اما فى الاول فلانه قد يكون عنوان العام من قبيل
المقتضى وعنوان الخاص من قبيل المانع كالعلم والفسق لا انه دائما يكون كذلك واما فى
الثانى فلانه لم يقم دليل بعد من انه بمجرد الشك فى المانع يحكم بترتب المقتضى على المقتضى
مع ان ترتبه موقوف على تمامية اجزاء علته الثانى انه لا شبهة فى شمول اكرم العلماء للفرد
المشتبه لان المفروض انه عالم ونشك فى شمول لا تكرم الفساق منهم له فيكون شمول ا
لخاص له من قبيل مزاحمة الحجة بغير الحجة وفيه ما لا يخفى فان المشتبه وان كان من مصاديق
العلماء الا انه بعد تقييد العلماء بغير الفساق منهم ليصير عنوان العام بمنزلة احد جزئى
الموضوع ومرجع التمسك بالعام فى الفرد المشتبه اما بالتمسك بعموم الحكم مع الشك
فى موضوعه واما بالتمسك باحد جزئى الموضوع لاثبات جزئه الآخر وبعبارة اخرى
كما انه لو شك فى شخص بانه عالم او جاهل لا يمكن اثبات وجوب اكرامه باكرم العلماء
فكذلك لو شك بانه عادل او فاسق لا يمكن التمسك لاثبات وجوب اكرامه باكرم العلماء
لان العلم ليس تمام الموضوع للحكم واحراز كونه عالما لا يثبت كونه عادلا وعموم الحكم
او كلية الكبرى لا يثبت الموضوع او الصغرى فان قلت بناء على ما ذكر من تسليم
ورود اشكال الدور على الشكل الاول لو كانت القضية خارجية يلزم التفكيك
فى التمسك بين القضايا الحقيقية والقضايا الخارجية لان القضية الحقيقية و
ان لم يتوقف كلية الكبرى على احراز الصغرى الا ان القضية الخارجية تتوقف
عليه لان الحكم بقتل كل من فى العسكر يتوقف على احراز قتل زيد المشكوك قتله
فلو استثنى من قتل كل من فى العسكر طائفة وقيل الا الشرقى منهم فلو شك فى فرد
انه شرقى او غيره يجب ان يصح التمسك بعموم كل من فى العسكر قتل لان العموم لا يصح

الا بعد ثبوت الحكم لكل فرد غير معلوم الخروج قلت لا فرق بين القضايا اصلا
لان المناط في عدم صحة التمسك هو تقييد موضوع الحكم بقيد اخر غير عنوان العام
وهذا جار في القضايا الخارجية ايضا لان موضوع الحكم بعد التخصيص هو العسكر
الذي في غير طرف الشرق واذا اشتبه فرد بانه شرقي او غربي لم يعلم بانه عسكر غير
شرقي حتى يحكم بانه قتل بل يمكن ان يقال ان القضية الخارجية وان كانت كلية
تتوقف على احراز الصغرى دون الحقيقية الا ان الكلام ليس في احراز عنوان
العام بل في احراز قيد الآخر ومن هذه الجهة لا فرق بينهما بل حال الخارجية اردأ
لما ذكر في الاشكال من ان كلية الخارجية تتوقف على احراز الصغرويات فمن
دون احراز حال زيد انه شرقي او غربي لا يصح ان يقال قتل من في العسكر الا
الشرقي منهم سواء علم بقتل زيد او لم يعلم لانه لو كان مقتولا فلعله كان شرقيا فيجب اخراجه
من الشرقي ولو لم يكن مقتولا فلعله كان غربيا فيجب اخراجه من عسكر الغربي و
بالجملة مع مدخلية قيد آخر في عنوان العام والشك في تحققه لا يمكن التمسك
بدليل الحكم لان التمسك به انما يصح اما بالغاء الشك بحكم الشارع كالاصول التنزيلية
واما بثبوت الحكم مع الشك كاصل البرائة والاباحة والمفروض عدم قيام الدليل حتى
على الالغاء ولا على التعميم فلا وجه للتمسك نعم لو احرز القيد باستصحاب العدالة فلا
كلام فيه كما انه لو كان حكم الخاص هو حرمة الاكرام اي الضد الحقيقي لحكم العام ففي
الفرد المشتبه يتمسك بالاصل ونقول باباحة اكرامه لا وجوبه من حيث انه عالم لان
العلم ليس تمام الموضوع بعد القطع بالتخصيص فتم جواب الثالث قياس المقام بما
اذا قيل اكرم عشرة الا جماعة مثلا او اكرم هؤلاء واشار الى من في الدار و
لا تكرم هؤلاء واشار الى طرف منها وقياسه بالشبهة المفهومية المردد بين الاقل

والاكثر

والاكثر وقياسه باصل البرائة المتمسك بها في الشبهة المفهومية والمصداقية و
تقريب هذا الوجه ان معلوم الفسق ومعلوم العدالة ومشكوكهما كمرتكب الكبيرة و
تارك الكبيرة والصغيرة وتارك الكبيرة دون الصغيرة فكما ان مرتكب الكبيرة
في الشبهة المفهومية داخل في عنوان الخاص يقينا وتاركهما كليهما داخل في غير الفاسق
يقينا ومرتكب الصغيرة في دخوله تحت عنوان العام او الخاص مشكوك فكذلك معلوم
الفسق كسمرة ابن جندب داخل في عنوان الخاص ومعلوم العدالة داخل في عنوان
العام والمشكوك مشكوك دخوله في عنوان الخاص فلا موجب لاخراجه من عنوان
العام مع الشك في خروجه وليس اصالة العموم الا لدفع الشك عن التخصيص
وفيه ما لا يخفى اما قياس العام بالعشرة وبهؤلاء اما مع الفارق واما ان حكم ا
لمقيس عليه حكم المقيس وبعبارة اخرى لو كان الشك في الخارج عن العشرة
وهؤلاء مفهوميا فالقياس مع الفارق ولو كان مصداقيا فحكمهما حكم العام و
توضيح ذلك ان العام حيث انه بمنزلة الكبرى والانطباق على جزئياته فرع احرازها
فلو شك في مصداق انه من جزئيات العام فعموم الكبرى لا يفيد لاحراز الصغرى
واما العشرة وهؤلاء فهما موضوعان لعدد خاص والاشارة الى افراد خارجية
وليس افراد العشرة بمنزلة الجزئيات فلو علم بخروج طائفة عن العشرة او عما اشير
بهؤلاء فلو رجع الشك في الطائفة الى الشبهة المفهومية كما لو شك في ان الطائفة
الخارجة ثلثة او اربعة فلا وجه للقياس بها ولو رجع الى المصداقية كما لو علم
بان الخارج ثلثة واشتبه زيد بانه من الخارج او الداخل او اختلط هؤلاء
الداخلون بهؤلاء الخارجين فحكمها حكم المقام في انه لا يصح التمسك في مورد الشك
في المصداق بعموم العام وبالجملة منشاء القياس بهؤلاء كون الشبهة فيه غالبا

مفهومية ونحن قلنا بان الشبهة لو كانت من الاقل والاكثر ليصح التمسك بالعام
في غير متيقن الخروج فالعمدة رفع مغالطة قياس الشبهة المصداقية بالمفهومية
فنقول ليس عنوان العلم بالفسق والظن به والشك فيه من عناوين الفسق
كعنوان مرتكب الكبائر والصغائر اي ليس الشبهة المصداقية من قبيل الشك في
التخصيص كالشبهة المفهومية وذلك لان المفهوم المردد بين الاقل والاكثر المتيقن
من دخله في العام وتقييد العام به هو معلوم الدخول في عنوان الخاص وهو
مرتكب الكبائر فبالظفر بالمخصص نعلم ان موضوع الحكم هو العالم الذي لم
يرتكب كبيرة ولكنه نشك ان الموضوع قيد ايضا بمن لم يرتكب صغيرة ام لا فعموم
الحكم والشك في تقييد الزائد على المتيقن يثبت المدعى وهذا بخلاف الشبهة
المصداقية فان المفروض ان الفاسق بمعناه المبين خارج عن شمول الحكم لو كان
زيد فاسقا او عادلا لا لوجب زيادة التخصيص في العام والعام بمعناه الظاهر
فيه ليس تمام الموضوع للحكم بل هو مع قيد آخر فمع الشك في القيد الآخر المعلوم
تقييد العام به كيف يمكن التمسك بالعام وبالجملة كل شك راجع الى الشك
في تقييد زائد فاصالة العموم ترفعه واما لو لم يرجع اليه فلا يمكن التمسك بعموم ا
لحكم في اثبات موضوعه ولا التمسك بعموم اللفظ المتكفل لاحد جزئي الموضوع
لاثبات الجزء الآخر ولا يقاس بالشك في المفهوم المردد بين الاقل والاكثر لما عرفت
من انه راجع الى الشك في التخصيص الزائد واما قياس المقام بالاصول الجارية في
الشبهات المفهومية والمصداقية مع الفارق ايضا وذلك لان الاصول اللفظية
كالعموم والاطلاق لا تتكفل الا لحكم الكبرى ومعلوم ان النتيجة لا تحصل الا بعد
انضمام صغرى الوجدانية الى الكبرى فبدون احراز الصغرى لا يفيد كلية ا
لكبرى وهذا بخلاف الاصول العملية فانها وظيفة شرعت للشاك والشك في

التكليف

التكليف في الشبهة المصداقية والمفهومية حاصل فكلاهما مجرى البراءة وكذا الشك
في الانتقاض في كليهما حاصل فيكون موردا للاستصحاب فلا يرتفع موضوع الاصول الا
بالعلم بالخلاف والعلم بان الخمر حرام او البول ناقض لا يفيد لرفع البراءة بعد كون
حكم الخمر الخلا ليا ولا لرفع الاستصحاب بعد عدم العلم بكون هذا بولاً معلوماً او مصداقاً
وبعبارة اخرى في اجراء الاصول العملية لا يشترط احراز الموضوع وانه خمر او خل او
بول او مذي بخلاف الاصول اللفظية لان الاصول العملية موضوعها الشك ورافعها
العلم بالخلاف والاصول اللفظية رافعها التخصيص او التقييد المعلوم على الفرض
وموضوعها عنوان العام او المطلق المخصص او المقيد فمع الشك في تحقق عنوان
المركب فلا يمكن اثبات الحكم ثم انه قد يتوهم ان المشهور تمسكوا بالعام في الشبهات ا
لمصداقية كثيرا كباب قاعدة اليد فانه لو شك في ان اليد يد امانية حتى يكون خارجة
عن عموم على اليد او غيره حتى يكون باقيا تحته يحكم بالضمان مع انه لا وجه له الا التمسك
بالعام في الشبهة المصداقية وفيه ما لا يخفى فان الحكم بالضمان ليس من باب قاعدة ا
ليد ولذا يحكم به فيما لا يكون هناك يد غير المالك كما دار الامر بين البيع وا
لهبة وفيما شك من انه يد المالك او غيره كما دار امره بين القرض والوديعة بل
نشأ من امر آخر وهو اصالة احترام ما كان مال الغير من يده مع عدم احراز ا
لتسليط المجاني من مالكه السابق او الفعلي وتمام الكلام موكول الى محله وقد نقحناه
في باب الخيارات ثم ان لصاحب الكفاية قدس سره كلاما في احراز المصداق
المشتبه فانه قدس سره بعد اعترافه بانه لا يجوز التمسك بالعام في الفرد المشتبه
قال لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل او كالاستثناء من المتصل
لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص

كان احراز المشتبه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد الا ما شذ ممكنا فبذلك
يحكم عليه بحكم العام وان لم يجز التمسك به بلا كلام اه وفيه انه لا اشكال انه لو جرى
الاصل في المصداق كما لو كان زيد العالم فاسقا او عادلا وشك في بقائه على ما كان
ومن هذه الجهة شك في دخوله في عنوان الخاص او العام فلا كلام فيه ولكنه لا يجدي
في احراز المشتبه في القرشية عن غيرها كما في الكفاية ولا احراز الشرط المخالف للكتاب
عن غيره كما في حاشية المكاسب لا محصل له بلا كلام لان مرجع ما افاده في الكتابين
لاحراز المشتبه يتركب من مقدمات ثلث الاولى ان المخصص المنفصل والاستثناء
لا يعنون العام الثانية ان العام معنون بكل عنوان لم يكن بذاك العنوان الخاص
الثالثة ان اصالة عدم تحقق عنوان الخاص يكفي لاثبات عنوان العام وكلها محل منع و
اما الاولى فلما عرفت ان المخصص المنفصل وان لم يعنون مفهوم العام وليس كا
لمتصل ولذا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المفهومية في المنفصل المردد بين الاقل
والاكثر الا انه يعنونه في المراد النفس الامري ويقيده ويجعل عنوانه جزء الموضوع
فاذا صار موضوع الحكم مركبا لابد في ترتيب الحكم من احراز كلا الجزئين كيف و
لو لم يجعل المخصص العام معنونا بهذا العنوان لما وجب رفع الشك عن المشتبه
اصلا لانه ان كان زيد فاسقا او عادلا واقعا اذا كان تمام الموضوع هو العالم لوجب
اكرامه وبالجملة فمعنونية العام بنقيض الخارج وكونه هو الموضوع في الكبرى المستفاد
عن العموم هي التخصيص ولذا هو قده ايضا لا يتمسك بالعموم في الشبهات المصداقية عنه
ولولا ان التخصيص يوجب صرف الحكم في مصب العام الى نقيض الخارج لما كان للمنع
عن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية مجال واما الثانية فلان شمول ا
لعام لما ينطبق على مصاديقه كشمول المطلق له وكما ان المطلق انطباقه على

مصاديقه

مصاديقه بجريان مقدمات الحكمة ليس الا لوضعه لمهية المجردة من كل عنوان اي
ليستوي كل عنوان ونقيضه في اندراجه تحت المطلق من جهة نفس معناه اللابشرطي
لا من جهة اتصافه بالعناوين بحيث يكون انطباقه على مصاديق كل عنوان بتوسط
تعنونه بهذه العناوين فكذلك العام شموله لمصاديقه انما هو لنفس عنوان العام لا
من جهة تعنونه بالعناوين المتضادة من الفسق والعدالة والنحوية والصرفية و
الرومية والزنجية وغيرها وبالجملة مرجع اصالة العموم والاطلاق على عدم دخالة
شيء من العناوين في موضوع الحكم وتساوي كل عنوان ونقيضه في الكبرى المستفادة
كليتها من العموم او الاطلاق ولذا يجدي احراز الصغرى وان زيدا عالم في ترتب
حكم الكبرى عليه من دون ضم عنوان من العناوين المتساوية هي ونقيضها في الكبرى
الكلي واما الثالثة فتوضيح ما فيها وان توقف على بسط مقال في هذا المقام الا ان
تنقيح البحث فيها لما كان موكولا الى مبحث الاستصحاب فلا نحينا لبسط الكلام ولكن لا
باس بالاشارة الى ما فيها اجمالا اتباعا لما قرره الاستاد دام ظله العالي في المقام وهي
ان في تركيب متعلقات الاحكام او موضوعاتها تارة يكون من جوهرين كوجود زيد و
وعدم زيد او عرضين لموضوعين كموت المورث واسلام الوارث او عرضين
لموضوع واحد كالصلوة وطهارة المصلي او جوهر وعرض كوجود زيد واسلام
عمرو واخرى يكون من عرض ومحله كقيام زيد او قرشية امرءة فما كان من قبيل الاول
فحيث انه لا رابط بين جزئي المركب الا التقارن في الزمان ونحوه اي الاجتماع فيه
فتحقق الجزئين مرجعه الى تحقق كل جزء في ظرف وجود الآخر فاذا كان احد ا
لجزئين محرزا بالوجدان فيحرز الآخر سواء كان وجوديا او عدميا بالوجود او
او العدم المحمولي اي بمفاد كان التامة وليس التامة والاشكال جريان الاصل

بانه لیس هذا الجزء تمام الموضوع للحکم وآه اذ لا فرق فی المستصحب بین ان یکون
تمام الموضوع او جزء منه کان الاثر مترتبا علی نفس المستصحب او نقیضه ولما کان
من قبیل الثانی ای کان موضوع الحکم او متعلقه مرکبا من العرض ومحله فمرجع
التقیید والترکیب لا محالة الی ای الی العدم او الوجود الربطی المعبر عنهما بالنعتی
ای مفاد کان الناقصة ولیس الناقصة فان العرض وان کان صالحا لان
یلاحظ تارة بما هو شیء فی حد ذاته ویعبر عنه بمبدء الاشتقاق فیکون مباینا
لموضوعه واخری لان یلاحظ بما هو لاحق لموضوعه فیکون عرضیا محمولا علی موضوعه
ومتحدا معه ویکون علی اللحاظ الاول محمولیا وعلی الآخر نعتیا الا انه لا محالة یرجع
الترکیب الی النعتی حتی ان ترکیب الموضوع او المتعلق من عرضین لموضوعین
وان کان الی اعتبار التقارن ای المحمولی الا ان المحمولیة انما هو بالنسبة الی
موضوع الحکم او متعلقه والا بالنسبة الی کل عرض ومحله الترکیب نعتی وبرهان
رجوع التقیید الی النعتیة لا محالة موکول الی باب الاستصحاب ثم انه لا اشکال
فی انه کلما کان القید بلحاظ المحمولیة قیدا لابد من جریان الاستصحاب فیه باثبات
وجوده المحمولی او عدمه کذلک وکلما کان بلحاظ النعتیة والربطیة فلابد من
اجراء الاستصحاب فیه من اثبات وجوده او عدمه النعتی ولا یکفی العدم الازلی
مثلا للاثر المترتب علی عدم النعتی اذا عرفت ذلک ظهر ان القرشیة او الا
نتساب الذی هو عنوان انتزاعی منها وکذا الشرط المخالف وسائر العناوین
التی من هذا القبیل کقیام زید لابد من احرازها نعتیا ای کان زید ولم یکن قائما
والا فمجرد عدم القیام وعدم تحقق الانتساب ازلا ولو لعدم موضوعه
وعدم المخالفة لا یکفی لترتیب الاثر لان هذا الاصل لا یثبت الا التقارن

ای

ای وجود احد الجزئین مقارنا لعدم الآخر وهذا غیر اتصاف احد الجزئین بالآخر
مع انه لو کان العدم المحمولی کافیا لکفی عدم القرشیة ولم یکن وجه لتبعین المسافة
بان یقال الاصل عدم تحقق الانتساب بینها وبین القریش الذی هو عنوان انتزاعی
من القرشیة ثم ان هذا کله فی المخصص اللفظی واما المخصص اللبی کالاجماع والعقل
فتارة یکون المخصص افرادیا واخری انواعیا فاذا کان افرادیا فالحق جواز التمسک
بالعام فی المصداق المشتبه من غیر فرق بین ان یکون منشأ حکم العقل مثلا بالتخصیص
عدم اشتمال الافراد الخارجة بملاک حکم العام کخروج الافراد المؤمنة من بنی امیة
فان منشأ حکم العقل بخروجهم عدم اتصافهم بالشقاوة الذاتیة والخباثة الباطنیة
التی هی الملاک فی وجوب لعن بنی امیة قاطبة وبین ان یکون منشأه اتصاف الافراد
الخارجة باوصاف مزاحمة لملاک حکم العام کخروج العدو من الجیران من عموم اکرم جیرانی
اما فی الاول فلان ظاهر الکلام ثبوت ملاک الحکم لکل واحد من افراد الشجرة الملعونة
من جهة کشف الحکم عن ثبوت الملاک کشفا انیا فلو علم بعدم ثبوته فی خالد بن سعید بن
العاصی ونجید ابن معاویة وامثالهما وشک فی غیرهم فنفی العلوم لا یسع عموم اللعن
وشمول العموم اما علی فرض وجود الخارج کالعدم واما علی تنزیله منزلة غیر بنی امیة
کما فی تنزیل منزلة بنی هاشم ولکن فی المشکوک لا موجب للتوقف بل یستکشف
من عموم الحکم وکشفه عن ثبوت الملاک فی الجمیع ثبوته فی المشکوک واما فی الثانی فتارة
یفرض الکلام فی العام الوارد فی کلام الحکیم لا اشتمال هذا الفرد للجهة المزاحمة للملاک
حکم العام فلابد ان ینزل عموم کلامه علی احد التنزیلین السابقین او غیرهما من العنایات
وعلی ای حال فی الفرد المشتبه اشتماله للجهة المزاحمة لا وجه لرفع الید عن عموم الحکم و
لو کان حاکما بحذ وجه من کلام غیر الحکیم فهذا یمکن ان یتمسک بعمومه فی الفرد المعلوم

٢ واخری فی غیره فلو کان العقل حاکما بخروج فرد من عموم الحکم فی کلام الحکیم صح

خرج عقلا فضلا عن المشكوك كما لو قال اكرم جيرانى وعلم بخروج زيد عن
عموم كلامه لو علم بانه عدو له اى حيث ان غرض الحكم تخيل ان جميع جيرانه اصدقائه
امر بوجوب اكرامهم بحيث نعلم بانه لو علم بان زيدا عدوه لما حكم بالعموم فيمكن
ان يقال ان للعبد ان يعمل بظاهر العموم لا بما يعلم وعلى اى حال ففى مورد الشك
بان شخصا عدوه او صديقه لا موجب لعدم الاخذ بالعموم لعدم العلم بخطاء
المتكلم فى هذا الفرد فيؤخذ بظاهر كلامه بل يحمل ظهوره بانه احرز الصداقة وعمم
على انه صديقه هذا فى الحكم واما فى الاموال فامره اظهر كما لو اذن شخص لجماعة
بالتصرف فى امواله او الاكل من طعامه فلو علم شخص هو من والاذن بانه لو علم
لاذن لعداوته لما كان راضيا بتصرف هذا العدو فلا يبعد ان يقال الرضا الفعلى
مقدم على عدم الرضا التقديرى وبالجملة كلما كان التخصيص افراديا ففى الفرد المشكوك
المرجع هو العام واما اذا كان انواعيا ففى الفرد المشتبه لا يجوز التمسك
ووجه ما تقدم فى المخصص اللفظى انما الاشكال فى بيان الضابط لكلا القسمين
فنقول ان له مدخلية فى الحكم تارة وظيفة احرازه للحاكم واخرى وظيفة للمامور
واخرى قابل لان يحرزه كل منهما فالاول كملاكات الاحكام فان وظيفة احرازها
على الامر ولا يمكن ان يقيد موضوع الحكم او متعلقه بما يشتمل على الملاك ويجعل ما هو
المشتمل على الملاك عنوانا لفعل المكلف او موضوعه وبعبارة اخرى ما هو من مبادى
الحكم وظيفة احرازه على الآمر فانه يعلم ان اى فرد مشتمل على المصلحة واى فرد لا
يشتمل عليها ولا يمكن ان يجعل ما هو بمنزلة العلة للحكم عنوانا لموضوع الحكم او متعلقه
ولا يعقل ان يقال عطشت فجئنى بالماء ففى مثل لعن الله بنى امية قاطبة لما لم يمكن
احراز ملاك اللعن وهو الشقاوة مثلا الا للحكيم فلا بد ان يراعى الحكيم اشتمال

لا

كل فرد على هذا الملاك والحكم عليهم باللعن قاطبة ولا يصح ان يقال العنهم ان كانوا شقيا
فلا يعنون موضوع الحكم بالشقى فاذا علمنا بعدم اتصاف خالد بن سعيد بن العاص
بالشقاوة فهو بنفسه خارج بحكم العقل عن عموم الحكم لا بعنوان غير الشقى لعدم امكان
اخذ عنوان الملاك فى موضوع الحكم فالشك فى ايمان غيره شك فى التخصيص لا محالة
واما الثانى فمثل موضوعات الاحكام وعناوينها فقول الآمر اكرم العلماء لما كان احرازه
العالم ومعنى العلم من وظيفة المكلف كاحرازه ان هذا من بنى امية او من غيره فيصح
ان يجعل موضوع الحكم معنونا بعنوان احرازه من وظيفة المكلف ملقى الى المكلف و
يرجع معنى اكرم العلماء الى اكرامهم ان كانوا عالمين فاذا علم المكلف بعدم اشتمال طائفة
على ملاك الحكم او اتصافهم بصفة مزاحمة فيصير عنوان هذه الطائفة مخصصا لعنوان
العام لا اشخاصهم فيصير العام معنونا بضد الخاص او نقيضه كما اذا اخرج بيد المحسن بحكم
العقل عن عموم على اليد فيصير العام معنونا بيد غير المحسن ثم الحكم العقلى تارة من
العقل الفطرى ومن حكمه الضرورى فهو بمنزلة المخصص اللفظى المتصل ولا ينعقد
معه ظهور للعام الا فى الخصوص واخرى من حكمه النظرى فهو بمنزلة اللفظى المنفصل
وبمنزلة الاجماع اللبى واما الثالث فمثل الصداقة والعداوة فاذا قال اكرم جيرانى
فيحتمل ان يكون هو المحرز لصداقتهم ويحتمل ان يحيل الى احراز المامور فيمكن تخصيص
الانواعى والافرادى لكن لما كان كل حكم كاشفا عن الملاك آناً فكاشف عن ان الحكم
احرز الصداقة والقى الكلام بلا عنوان لاحرازه ان كل فرد متصف بما هو ملاك
حكمه فلو شك المخاطب فى فرد فليس له المخالفة بمجرده ويجب عليه الاكرام بمقتضى
ظهور العام لان مجرد احتماله بان المتكلم اتكل على حكم العقل ليس له ترتيب اثر الاتكال
نعم اذا كان حكم العقل ضروريا فيصير الكلام محفوفا بما يصلح للقرينية لاحتمال اتكاله

بهذه القرينة فلا ينعقد للعام ظهور فيها وبالجملة الامور التي لا يمكن ان يجعل عنوانا
لفعل المكلف ويلحق اليه اما لكونها في سلسلة علل الاحكام واما لكونها في سلسلة معلولاتها
كالصحة والفساد المنتزعان من مطابقة المأتي به مع المأمور به[2] فالتخصيص الراجع
اليه انواعي واخرى راجعة على كليها فيمكن ان يكون انواعيا او افراديا ولكن من
عموم الحكم يستكشف ان الامر اخر تمام موضوع حكمه وحكم بحكم عام ولا يمكن ان يكون
احتمال اعتماده على قرينة منفصلة عقلية موجبا لرفع الظهور واجمال الكلام الا ان
يكون القرينة العقلية كالمتصل في اللفظي محفوفا بالكلام تذييل في شرح ما كتبه آية الله
قدس سره تبعا للتقريري في ذيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وهو قوله قدس سره ربما
يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شك في فرد لا من جهة احتمال التخصيص
بل من جهة اخرى كما اذا شك في صحة الوضوء او الغسل بمائع مضاف فيستكشف صحته
بعموم مثل اوفوا بالنذور فيما اذا وقع متعلقا للنذر بان يقال وجب الاتيان بهذا
الوضوء وفاء للنذر للعموم وكل ما يجب الوفاء به لا محالة يكون صحيحا للقطع بانه لولا
صحته لما وجب الوفاء به وربما يؤيد ذلك بما ورد من صحة الاحرام الى اخره...
اقول حيث لم يظهر لنا ان المتمسك من هو حتى نراجع كلامه لبيان مرامه فيجب لنا اخراج
مرامه بالترديد والدوران لمقصوده لو كان الحيلة باثبات صحة ما كان فاسدا
لنذر اي لو كان الوضوء بالمضاف لولا النذر فاسدا عنده ويريد صحته بالنذر
كما ادعى لنذر الاحرام والصيام قبل الميقات وفي السفر مع العلم بحرمتهما لولا
النذر ففساد كلامه اوضح من ان يخفى لان النذر والشرط واليمين وغيرها لا
تحلل الحرام ولا تصحح الفاسد وبالجملة لو كان مراده عدم الانتقال بالتيمم بمجرد
عدم وجدان الماء بل يجوز له الدخول في الصلوة بنذر الوضوء بالمضاف او

بنذر

[2] فالتخصيص الراجع آنيا لا محالة افرادي وما يمكن ان يجعل عنوانا فتارة وظيفة اجازة راجعة الى المكلف صح

بنذر الوضوء بالمائع المردد بين الماء والمضاف مع علم صحة الوضوء بالفرد المردد لولا
النذر فجوابه ان النذر لا يغير الواقعيات والاحكام ارتكاب كل محرم بالنذر والشرط
وثبوت صحة الاحرام والصيام بالنذر فهو لدليل خارج ويكشف هذا الدليل عن ان
المحرم الواقعي في الاحرام والصيام مقيد بما عدا مورد النذر ولو كان مراده اثبات
صحة المشكوك بعموم النذر اي لو شك في صحة الوضوء بالمضاف او بالمردد بينه وبين
المطلق فيمكن استكشاف صحته مطلقا بصحته لو تعلق به نذر ففيه ان هذا اشبه دور لان
وجوب الوفاء بالنذر وان كان عاما الا انه بعد ان اعتبر في متعلقه الرجحان فيجب
ان يكون الشيء في حد ذاته صحيحا حتى يجب الوفاء بالنذر اي انعقاد النذر انما هو
بعد الفراغ عن الصحة لولاه فكيف يمكن استكشاف صحته من عموم اوفوا وبعبارة
اخرى عموم الحكم لا يثبت موضوعه ولو كان مراده اثبات صحة المشكوك في مورد النذر
ليس الا وحاصله ان صحة الوضوء وان كان مشكوكا الا انه يكفي الصحة من قبل النذر لانه
لو نذر يجب الوفاء به للعموم وكل ما يجب الوفاء به فلا بد ان يكون صحيحا ففيه انه
وان قلنا بكفاية الصحة والرجحان من قبل النذر ولا يتوقف على رجحان المنذور
سابقا الا ان الرجحان من قبل النذر يكفي لو علم بصحة النذر اي لو قام دليل على
صحة النذر مع بطلان المنذور ومرجوحيته قبل النذر نستكشف ان من قبل النذر
تحقق الرجحان والصحة واما لو لم يقم دليل على صحة هذا النذر بالخصوص فمن اين علم
بتحقق الرجحان من قبل النذر وبعبارة اخرى لما قام الدليل على صحة الاحرام قبل
الميقات في النذر لعلمنا بانه من قبل النذر تحقق الرجحان وهذا الدليل في الحقيقة
مقيد لاطلاق الاحرام قبل الميقات وليعرف حرمته بما عدا النذر واين هذا مما
اذا شك في صحة النذر كالوضوء بالمضاف ثم انه لا يخفى انه لو كان مراد المستدل

اصل[2]

اثبات الصحة لولا النذر ايضا لما وجه لما بيّن قوله بما في الكفاية وربما يؤيد ذلك
بما ورد من صحة الاحرام اه لانه لقائل ان يقول ان للنذر خصوصية ليست في غيرها
وهي امكان تحقق الرجحان والصحة من قبل النذر نعم لو كان مراده ان الفاسد بالنذر
يتبدل او ان المشكوك في خصوص مورد النذر صحيح لكان للتأييد وجه وكيف كان
فالاستدلال بعموم اوفوا للفرد المشكوك لا يسمن ولا يغني لانه وان لم يخصص عموم اوفوا
والشك في الفرد ليس من جهة الشك في التخصيص الا ان حال التمسك بالعموم لاحراز
الصحة والرجحان مع اعتبار الرجحان والصحة في متعلقه اسوء من التمسك به في ا
لشبهات المصداقية لان المصداق المردد داخل في ظهور العام الذي هو احد جزئي
الموضوع للحكم يقينا وفي المقام دخوله في العام مشكوك راسا ولولا التعرض لهذه
المسئلة من الاساطين لما كان للبحث في هذه لنا مجال البحث الرابع في جواز العمل
بالعام قبل الفحص عن المخصص وعدمه وقبل تنقيح المرام لابد من التنبيه على امور
الاول ان ملاك النزاع يجري في البحث عن المقيد ومطلق المعارض فمن قال
بعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص يقول بعدم جواز العمل بدليل
بمجرد الظفر به من دون الفحص عن معارضه ولو كان الدليل خاصا الثاني ان
محل النزاع ليس في كلام كل متكلم لان اصالة العموم والاطلاق وعدم المعارض من
الاصول العقلائية ومن الظواهر المعتبرة بل في كلام متكلم خاص كالعمومات الواردة
في الكتاب والسنة الثالث ان النزاع في المقام بعد الفراغ عن حجية الظواهر
بالنسبة الى المشافه وغيره ومن قصد افهامه ومن لم يقصد الرابع ان ملاك الفحص
عن المعارض في باب الاصول اللفظية غير ملاكه في باب الاصول العملية لان ملاكه
في الاصول العملية هو ان من وظيفة العبد الفحص عن احكام مولاه كما ان من

وظيفة

وظيفة المولى بعث الرسل وانزال الكتب بطريق يمكن للمكلف الاطلاع على احكامه
عادة فمع استقلال العقل بان من وظيفة المكلف البحث عن احكام الشارع فلا يجري
قبح العقاب بلا بيان ولا اطلاق لقوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي ما لا يعلمون لان
كونه في مقام الامتنان بالدلالة السياقية التي هي من الدلائل المعتبرة يقتضي ان
لا يكون تشريع هذا الحكم مستلزما لافحام الانبياء فقبل الفحص خارج عن الاطلاق لا
انه مطلق وقيّد بالاجماع واما ملاكه في الاصول اللفظية فلامر آخر سيجيء انش في
وجه وجوب الفحص اذا عرفت ذلك فالكلام يقع في مقامين الاول في اصل
وجوب الفحص والثاني في مقداره اما الاول فقد استدل له بوجوه تتجاوز
عن عشرة ولكن المقبول منها امران الاول العلم الاجمالي الحاصل لكل احد بالمراجعة
الى كتب اصحابنا الامامية وهذا العلم موجب للفحص عن جميع ما بايدينا وليس من
مقام الاخذ بالقدر المتيقن كما سنبين وجهه انش في مبحث الفحص عن التكاليف العزمية
في قبال الاصول النافية واجماله ان الاخذ بالقدر المتيقن من حيث العدد انما
يصح لو لم يكن المعلوم بالاجمال معنونا بعنوان ومبينا بعلامة الا من حيث الكم كما لو دار
الدين بين الاقل والاكثر بحيث ان العلم الاجمالي نشا من قضيتين احديهما متيقنة
والاخرى مشكوكة واما لو كان معينا من غير جهة العدد ايضا كما لو دار الدين المكتوب
في الدفتر بين الاقل والاكثر فهنا يجب المراجعة بالدفتر نعم لو ضاع الدفتر فا
لقدر المتيقن من حيث الكم موجب للانحلال وبالجملة الاخذ بالقدر المتيقن من
حيث العدد منحصر بما لو لم يكن للمعلوم تميز اصلا او كان ولم يمكن للمكلف امتيازه و
اما لو كان له تميز من غير جهة العدد وامكن تميزه فلا يفيد القدر المتيقن فلو علم بان
اناء زيد بين الانائين نجس وامكن امتيازه للمكلف فمع قيام بينة على نجاسة اناء

لا يقين للانحلال ففي المقام بالمراجعة الى الكتب وان علم تفصيلا بمخصصات بمقدار المعلوم
بالاجمال الا انه حيث علم بوجودها في الكتب فالاخذ بالمقدار المتيقن لا يرفع اثر
العلم وبالجملة المعلوم بالاجمال المردد بين الاقل والاكثر تارة لا يتميز له الا من حيث
الكم واخرى غير الكم له علامة اخرى كما لو علم بموطوئية حيوان اشتباه مثلا
وعلى كلا التقديرين فلو امكنه تعيين العدد او العلامة الاخرى فلا يجوز له
الاكتفاء بالقدر المتيقن وهو الاقل واجراء الاصل في الاكثر سواء كان العلم
الاجمالي في مقابل الاصول اللفظية او في مقابل الاصول العملية نعم في خصوص
الشبهة الموضوعية تفصيل آخر يأتي في محله ان شاء الله واما لو لم يمكنه تعيين العدد ولا
العلامة فله الاكتفاء بالقدر المتيقن الثاني كون العمومات والمطلقات الواردة
في الكتاب والسنة على غير ما عليه سائر العمومات والمطلقات الواردة في كلام
سائر المتكلمين من اقتضاء طبع كل متكلم من ابراز تمام ما في ضميره باللفظ بحيث
ان هذه الطبيعة المودعة فيه قد تجبره على اظهار جميع ما له دخل في مراده لكن
تضرريه فاذا لم تكن الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة حاوية لجميع ما له دخل
في موضوع الحكم بل كان ديدن المتكلم بهذه الالفاظ ان يتكل على قرائن منفصلة
فلا يمكن الاخذ بظاهر في لسان غيره بل يجب الفحص عن القرائن ثم لا يخفى
ان معرضية العام للتخصيص غير العلم الاجمالي به فانها وان كانت موجبة للعلم
الاجمالي احيانا الا ان العلم الاجمالي قد يكون منشأه المراجعة الى الكتب المصنفة
في الاخبار بحيث لو علم بان ديدن المتكلم بالعمومات في السنة سلام الله عليهم كسائر
المتكلمين ولكن حيث احتمل التقطيع في الاخبار فيمكن ان يكون هو السبب لانفصال
القرينة عن ذيها فبالظفر بالقرينة نقطع بالتخصيص من دون العلم بان

طريقة

طريقة مع غير طريقة سائر المتكلمين ثم لا يخفى انه لو كان منشأ وجوب الفحص هو العلم
الاجمالي لكان الفحص واجبا في اطراف ما هو الحجة فلو علم بحجية الكتب الاربعة دون غيرها
ثم ظفر بالمخصص فيما يجب الفحص عن العمومات في الكتاب والسنة المروية في الكتب
الاربعة فبعد الفحص عن جميع الكتب الاربعة لو ثبت حجية كتاب دعائم الاسلام عنده ورأى
عاما فيه فحيث ان هذا العام لم يكن من اطراف ما علم تخصيصه فلا باس بان يعمل به من دون
فحص واما لو كان المنشأ معرضية كلامهم عليهم السلام للتخصيص فلا فرق بين ما كان طرفا
للعلم وعدمه لان هذه توجب الفحص مع الفحص عن العلم الاجمالي كما ان وجوب الفحص
في الشبهة الحكمية البدوية ليس منشأه منحصرا بالعلم الاجمالي بل به وبان من وظيفة العبد
الفحص عن احكام مولاه فنفس الاحتمال في المقامين يكفي لوجوب الفحص ان قلت لو كان
وجوب الفحص من باب كون ديدن المتكلم الاعتماد على القرينة المنفصلة فلا يفيد الفحص
اصلا لاستكشاف مراد المتكلم لاحتمال اعتماده في عالم نطقه بتخصيصه من الفحص على قرينة
غير واصلة الينا قلت معرضية العام للتخصيص توجب عدم الاخذ بظاهر الكلام بما لو
تفحصت لظفرت به لا بالقرينة الواقعية ولو لم يكن للمكلف طريق للوصول اليها.
توضيح ذلك وان كان موكولا الى حجية الظواهر ولكن لا باس بالاشارة اليها اجمالا كيفية
فنقول قد يقال ان حجية الظواهر تتوقف على الظن الفعلي بالمراد ولا اقل من عدم
الظن بالخلاف وقد يقال يكفي الظن النوعي وان ظن على خلافه فضلا عن الشك و
ينسب كل منهما ما حمل عليه الى طريقة العقلاء والحق هو التفصيل لان الاخذ بظاهر
اللفظ قد يكون من حيث كاشفيته عن المراد النفس الامري فحجيته ليس الا من باب
الطريقية الصرفة اي بناء العقلاء على الاخذ بظاهره ليس الا من جهة دلالته على
المراد الواقعي فلا محالة يقيد حجيته بما دل وكشف عن المراد فيعتبر افادته الظن

الفعلى وهذا فى كل كلام لم يكن بين المولى والعبد ومن فى حكمها ككلام الطبيب
بالنسبة الى المريض وكلام تاجر يتكلم لطرفه بالنسبة الى من ليس فى السمع فان من
ليس فى السمع لدامى مراجع اليه من عمله لبقية الاشياء اذا احتمل ان المتكلم اعتمد
على بيان تمام مراده بقرينة حالية او مقالية التى بينه وبين مخاطبه لا ياخذ بظاهر
كلامه وهذا هو طريقة العقلاء طرا لان اللفظ بما هو ليس منشأ لاثر فى هذا المقام
الا لكاشفية عن المرام وقد يكون الاخذ بالظاهر لا بمجرد طريقية بل له جهة موضوعية
وان كان الحق فى جميع الامارات والطرق هو الطريقية لا الموضوعية فبناء العقلاء
فى هذا القسم من الظهور ليس من باب افادته الظن الفعلى بالمراد بل يؤخذون با
لظاهر ولو مع الظن بالخلاف ان لم يكن معتبرا وهذا فى كل كلام بين المولى والعبد..
لان طريقة العقلاء هى الاخذ بظاهر اللفظ مطلقا ولذا لو احتج العبد فى مقام الامتثال ٢ المولى على
بانك لم ما اعطيتنى بما هو ظاهر كلامى لم يكن للعبد عذر بانى ظننت ان مرادك
على خلاف ما هو ظاهر اللفظ وكذا لو احتج العبد على المولى بان كلامك كان ظاهرا
فى كذا ليس للمولى ان يؤاخذه بانك لم ما اتيت بما هو مطابق لظنك بالمراد
وبناء العقلاء فى كلا المقامين يظهر بالمراجعة الى الوجدان فانه اقوى برهان لهما
فاذا كان وظيفة العبد الامتثال بما هو ظاهر كلام المولى فاذا علم بان ديدن ا
لمولى الاتكال على بيان تمام المراد على قرينة منفصلة فيسقط هذا الظاهر عن ا
لحجية ولكن لا مطلقا بل بمقدار اذا تفحص عن القرينة لظفر بها فالقرائن الواقعية
التى لا طريق للعبد للوصول اليها لا تسقط الظهور عن الحجية بمعنى ما به يحتج العبد على
المولى والمولى على العبد فان العبد لو تفحص وما ظفر بالقرينة فان احتمال
الاعتماد وان كان باقيا الا ان هذا الاحتمال لا اثر له بالنسبة الى ظهوره له جهة موضوعية

ويكون

ويكون العقلاء المولى الذى يعاقب عبده بعد التفحص عن مخالفة الواقع واما المقام
الثانى فالحق كفاية الاطمينان فى المقام بل فى كل مورد من موارد وجوب الفحص كانت
الشبهة موضوعية او حكمية وذلك لبناء العقلاء على اعتبار الاطمينان اذا حصل من سبب
عادى هذا مضافا الى ان اعتبار القطع موجب للعسر غالبا بل لا يمكن اعتباره فى كل
شبهة لانه قد يحصل القطع بالفحص وقد لا يحصل ابدا وبالجملة احتمال التخصيص وا
لتقييد واستعمال الامر فى الندب والنهى فى الكراهة هو بنفسه موجب لوجوب الفحص
ولكن لو تفحص واطمأن بعدم التخصيص مثلا فلا يجب عليه التوقف عن العمل بالظاهر
لاعتبار الاطمينان عند العقلاء وعدم الردع عنه شرعا نعم ليس الاطمينان عندهم حجة
من حيث الصفتية كالقطع بل اذا حصل من سبب متعارف لا من الرمل والنوم وا
مثالهما فيجب على المجتهد الفحص عن الكتب الاربعة وعن الوسائل والمستدرك +
البحث الخامس فى شمول الخطابات الواردة فى الكتاب والسنة على الغائبين وا
لمعدومين وعدمه والكلام فيه يقع فى جهات ثلث الاولى فى محل النزاع والثانية فى
جهة النزاع والثالثة فى الثمرة اما محل النزاع فالظاهر من العنوان كصريح بعض الا
ساطين اختصاصه بمثل النداء وضمير المخاطب وكاف الخطاب وامثالها من الامر
والنهى لا لمطلق الالفاظ العامة والمطلقة فلو قيل مثلا الذين آمنوا يجب عليهم ا
لصلوة فلا اشكال فى شمول هذا الكلام للغائب عن مجلس التكلم بل المعدوم و
اما جهة النزاع فقد يقال ان المسئلة عقلية والنزاع فى صحة تكليف الغائب و
المعدوم وعدمها او فى صحة مخاطبة الغائب والمعدوم وعدمها وقد يقال ان
المسئلة لغوية والنزاع فى عموم الالفاظ الواقعة عقيب الادات لغة وعدمه
والاولى ان يقال كما ان القضية تنقسم باعتبار الحكم المتضمنة له على الخارجية

والحقيقية كقوله قتل من في العسكر وقوله عز وجل ولله على الناس حج البيت
من استطاع كلّ تنقسم اليهما باعتبار المخاطب فالمخاطب الموجود لو خوطب
بخطاب لا يشمل هذا الخطاب لغيره ولو كان عاما واما لو خوطب من يفرض
وجوده في موطنه فنفس هذا الخطاب بلا عناية يشمل من كان حاضرا او غائبا
ومعدوما فلو قيل ايها المكلف الذي يوجد ويستطيع حج او ايها الظافر بكلامي
افهم واغتنم فلا موجب لان يقال باختصاص ادات النداء او العام الواقع
تلوه بالموجود والمشافه الحاضر مجلس الخطاب وبعبارة اخرى بعد ما ظهر في
محله ان جعل القوانين والشرائع غالبا او دائما على طبق القضايا الحقيقية
واغلب القوانين مشتملة على خطاب من امر او نهي فكما ان الامر والنهي من حيث
التكليف مشروط بالشرط فكذلك نفس مدلولهما من حيث اللفظ والخطاب واذا
صح ان يكلف المعدوم فكذلك صح ان يخاطب واذا صح ان يخاطب من يفرض
وجوده في موطنه بقوله ايها الذي يوجد صل فكذلك يصح ان ينادى وبعبارة
اخرى التكليف الفعلي يمتنع كالخطاب او النداء الفعلي بالنسبة الى المعدوم
ولكن التكليف المشروط كالخطاب المشروط بوجود المخاطب ونداء من يوجد
لا يمتنع ولا برهان على استحالته نعم في القضايا الخارجية لما كان الحكم مختصا
بالموجودين فلا محالة الخطاب يختص بهم ايضا فلابد من تسريته الى المعدوم من
عناية وتنزيل ودعوى استحالة الخطاب معهم لا يصغى اليها مع صحة مخاطبة غير
ذوي العقول تنزيلا كما ان دعوى ان من جهة وضع ادات الخطاب والنداء
للموجود يجب ان يجعل كل قضية خارجية ممنوعة جدا لمنع وضعها كذلك وبالجملة
لا اشكال في ان كلام الحكيم المصنف اعلم البلك الله في الدارين لا يختص
بخاطب

بخاطب خاص مع ان كلامه مشتمل على الخطاب فاذا صح ان يخاطب مع من يوجد
بعد موت المتكلم فليس وجه الا كون عنوان الكلام مشتملا على الفرض وهذا معنى
كون القضية حقيقية واما لو كان عنوان الكلام ملقى الى متحقق الوجود فهذه القضية
خارجية والموجود الفعلي غير الموجود الفرضي فلا يشمل هذا الخطاب ولو كان عاما
الا اذا نزّل منزلة الفعلي بعناية وظهر مما ذكرنا انه لو كان الكلام مثل قوله عز اسمه
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا الغير المشتمل على خطاب ونداء فهذا
الكلام بنفسه يشمل المعدوم فضلا من الغائب والحكم المشتمل عليه هذا الكلام يشمل
جميع من استطاع في اي زمان من دون احتياج الى قاعدة او اشتراك واما لو كان
الكلام مشتملا على نداء او خطاب كقوله عز اسمه يا ايها الذين امنوا اقيموا الصلوة و
قوله اذا نودي للصلوة فاسعوا الى ذكر الله فلو كانت القضية حقيقية فكذلك كما
بيناه ولو كانت خارجية فشمول حكمها يتوقف اما على تنزيل لو كان عليه دليل و
اما على قاعدة الاشتراك ولقبول القاعدة بعد احراز اتحاد الصنف واما لو
احتمل ثبوت خصوصية للموجودين مفقودة في المعدومين فلا تقبل القاعدة كما لا يخفى
فيظهر ثمرة النزاع بناء على هذا في القضايا الخارجية ولا يخفى قلتها بنفسها في الاحكام
فكيف بثمرته السادس هل تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده يوجب تخصيصه
به اولا فيه خلاف بين الاعلام قول بانه يوجب التخصيص لان اصالة عدم الاستخدام
في الضمير اظهر من اصالة العموم لقلة الاستخدام وكثرة التخصيص وقول بانه يوجب
التوقف ومن قبيل تعارض الظاهرين فلابد من الرجوع الى الاصول العملية وقول بانه
من قبيل اكتناف الكلام بما يصلح للقرينية فيوجب الاجمال والحق انه لو قلنا بان
للنزاع وتعاسين الاعلام فرجوع الضمير الى بعض افراد العام لا يوجب تخصيصا

فى العام لان اصالة العموم لا يعارضها اصالة عدم الاستخدام لان الاصول اللفظية
جارية فى تعيين المراد لا فى كيفية الارادة بعد العلم بالمراد كما فى ناحية الضمير فلابد تعيين
من التصرف فى الضمير بنحو من العناية الا انه بناء على المختار من ان التخصيص لا يوجب
تجوزا للعام لا وقع لهذا النزاع اصلا و توضيح ذلك انه بناء على المجازية اذا ارجع ا
لضمير فى مثل بعولتهن الى بعض المطلقات و هى الرجعيات فلابد من احد التصرفين
اما تخصيص المطلقات فى صدر الآية بالرجعيات حتى ليطابق الضمير مع المرجع وهذا
معنى عدم الاستخدام و ثمرته ان يكون جميع الاحكام الواردة لبعد العام مخصوصا با
لرجعيات و اما التصرف فى الضمير بالاستخدام فيه اى مع ان المرجع عام كان الضمير
خاصا و ثمرته ان تكون غير هذا الحكم الذى هو بعد الضمير شاملا لجميع المطلقات و
بعبارة اخرى لو قلنا بان تخصيص العام بالقيد يلزم ان يكون العام مستعملا فى المقيد
فمع فرض اختصاص حق الرجوع بالرجعيات يلزم ان يكون المطلقات مستعملة فى
الرجعيات و الا يلزم الاستخدام و اما لو قلنا بان تخصيصه لا يوجب ان يكون العام
مستعملا فى الخاص بل فى نفس معناه و لا يلزم من التخصيص الا تضييق دائرة المقيد
كتقيين المطلق بناء على ما اوضحناه فلا دوران بين الاستخدام و التخصيص لان
اختصاص حكم الرجوع بالرجعيات لا يلزم ان يكون الضمير مستعملا فى غير معناه بان
لا يكون مطابقا لمرجعه لان الضمير راجع بالمطلقات بنفس معناها من دون استخدام
و مجرد العلم باختصاص احد حكمى العام بخصوصيته لا يوجب التصرف فى العام با
ستعماله فى الخاص واما التصرف فى ضميره الراجع اليه لان العام لم يكن معناه بحسب الوضع
الاصلى تمام الافراد حتى يلزم من اختصاص حكم بعض افراده استعماله فى هذا الفرد
و لا شبهة ان هذه العبارة بعينها هى ما اذا انضم القيد المعلوم من الخارج بالضمير
لفظا

لفظا و قيل و بعولتهن اذا كن رجعيات ازواجهن احق بردهن و بالجملة العلم
بان احد الحكمين فى العام مخصوص لا يوجب ان يكون حكمه الآخر مخصوصا او موجبا
للتصرف فى الضمير الراجع اليه نعم لو كان من قبيل جاء زيد و هو يتكلم مع العلم بانه
اراد من الجائى زيدا ابن بكر و ان المتكلم زيد بن عمرو فلابد من احد التصرفين اما
بتنزيل زيد بن بكر منزلة زيد بن عمرو حتى ليطابق الضمير المرجع و اما باستخدام
فى الضمير بجعل المجىء لزيد بن بكر و الضمير لغيره و المفروض ان اختصاص الحكم
الوارد بعد الضمير بالرجعيات لا يوجب اذا كان المطلقات بمعناه قبل التخصيص
ان يكون الضمير راجعا الى غير مرجعه اى الى غير ما هو ظاهر فى المرجعية فاصل ا
لنزاع انما يصح من القائلين بالمجازية و تبعهم المتأخرون فى تحرير النزاع مكذا من
دون التفات و هذا عجيب نعم يجرى هذا النزاع ايضا بناء على ان العام المخصص
بالمنفصل مستعمل فى العموم فانه حينئذ يختلف معنى العام و الضمير الراجع الى بعض افراده
السابع فى جواز تخصيص العام بالمفهوم و عدمه قد يقال كلية بان العام حيث يدل
على العموم بالمنطوق فهو اقوى ظهورا من المفهوم و لو كان اخص مطلقا فضلا عما اذا
كان اعم من وجه و لكنه لا يخفى اختلاف المقامات لان المفهوم انما يكون و يثبت
اذا كان للمنطوق خصوصية ليستفاد منها هذا المفهوم و قد يكون ظهور القضية فى
استفادة المفهوم منها اقوى من ظهور العام فى العموم اذا عرفت ذلك فالمفهوم
قد يكون موافقا للمنطوق فى النفى و الاثبات و قد يكون مخالفا و الموافق يسمى
بمفهوم الاولوية و المساوات و الاولوية قد يكون حاكمها العقل كحرمة الضرب بالنسبة
الى الاف و قد تكون من المدلول السياقية كما اذا كان الكلام لبيان
اول درجة الاذية و مفهوم المساوات ما يستفاد حكم موضوع من اثباته لموضوع

آخر من جهة القطع بعدم الفرق بينهما كما لو سئل عن بئر لبضاعة مثلا فيستفاد عدم
تنجيس كل بئر بوقوع النجس فيه من جهة القطع بالغاء الخصوصية ثم انه لا اشكال في
ان مفهوم الموافق يخصص العام سواء كان اخص مطلقا من العام او اعم من وجه
فاذا قيل اهن العلماء واكرم الجهال من خدام العلماء العدول فالنسبة بين العلماء
والمفهوم من خدام العلماء العدول وهو نفس العلماء العدول بالاولوية عموم وخصوص
مطلق فيخصص العام بالمفهوم واذا قيل اهن الفساق واكرم خدام العلماء فالنسبة
بينهما عموم من وجه لشمول الفساق العالم وغيره وشمول المفهوم العادل وغيره كما ان
بين المنطوقين ايضا عموم من وجه واذا قيل اضرب بالعصا من اهانك ولا تقل
اف لوالديك فالنسبة بين عموم من اهانك والمفهوم وهو لا تضرب الوالدين
مطلقا عموم من وجه دون بين المنطوقين فاذا كان بين العموم والمنطوق عموم من
وجه فيتعارضان في مادة الاجتماع ويتبع المفهوم المنطوق واما اذا كان العموم من
وجه بين المفهوم والعموم دون المنطوق فيكون المفهوم مقدما ومخصصا للعموم في
بين مادة الاجتماع في المفهوم وذلك لانه لا يمكن التصرف في المفهوم من دون
تصرف في المنطوق لان المفهوم لازم تابع للمنطوق والتصرف في المنطوق بلا
موجب لانه غير معارض للعموم فيصير هذا مرجحا لاحد العامين من وجه لان كل مورد
لا يمكن اخراج مادة الاجتماع عن احد العامين للزوم محذور كالاستهجان او بقائه بلا
مورد ونحو ذلك فهذا قرينة لاخراج مادة الاجتماع عن عام لا يلزم فيه هذا
المحذور هذا حكم الموافق واما المخالف كتعارض مفهوم آية النبأ مع عموم التعليل وتعارضه
مع عموم الآيات الناهية عن العمل بغير العلم فالحق اختلاف المقامات وعليك بمراجعة شيخنا
قدس سره الشريف في الرسائل في ذيل آية النبأ وبما نقلنا عنه في التقريرات في جهة عدم اعتبار
الكرية في الجاري مع ان عموم المفهوم في قوله اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء يقتضي اعتبارها

فصل

فصل في المطلق والمقيد وفيه مباحث الاول في تعريفهما ومحل البحث في المقام وبيان
كيفية التقابل بينهما اما تعريف المطلق فهو لغة بمعنى المرسل ويقابله المقيد والظاهر انه بحسب
المصطلح هو معناه اللغوي وتعريفه اصطلاحا بانه ما دل على شايع في جنسه كانه ناظر الى احد
اقسامه وهو البدلي باحد معنييه لان مقدمات الحكمة قد تنتج الشمولي وقد تنتج البدلي
والبدلي قد يستفاد من تعلق الحكم بالطبيعة الملحوظة صرف وجودها وقد يستفاد من تعلق
الحكم بالفرد الخارجي المنتشر الذي هو معنى النكرة والفرق بين الطبيعة المطلوبة صرف
وجودها والنكرة ان الخصوصيات الفردية خارجة عن المطلوب في الاول وداخلة
في الثاني وان امتثال الطبيعة يحصل بفرد واحد دون غيره فاذا اتى بفردين يحصل
الامتثال باحدهما ويكون الآخر لغوا ومتزاد وتعريف المطلق بانه ما دل على شايع في جنسه
يشمل خصوص النكرة فانه هو الشايع في الجنس ومنتشر فيه دون الطبيعي فانه نفس الجنس
نعم لو قلنا بعدم وجود الطبيعي في الخارج كما هو مختار التفتازاني ونظرائه فالمطلق البدلي
قسم واحد وعلى اي حال لا يشمل هذا التعريف المطلق الشمولي لان المراد بالشايع في
جنسه اما الفرد المردد او الكلي المقيد على ما عرفوه بانه هو الحصة المحتملة لحصص
الجنس والشمولي هو تمام الحصص فالاولى ان يجعل المطلق والمقيد بمعناهما اللغوي
مصطلحا للاصولي واما محل البحث في الاطلاق والتقييد في المقام هو الاطلاق والتقييد
الراجعان الى المداليل الافرادية لا الى الجمل التركيبية فان البحث في اطلاقها وتقييدها
راجع الى بحث المفهوم كما عرفت في محله واما التقابل بينهما فتقابل العدم والملكة
لا التناقض ولا التضاد لان تقابل التضاد هو تقابل امرين وجوديين والاطلاق
ليس الا عدم التقييد اما بناء على ما هو الحق من ان ما يطلق عليه المطلق موضوع للماهية
اللابشرط القسمي العاري من كل قيد فواضح واما بناء على مذهب المشهور فلوضع والكي

ثبوتا ان يكون اللفظ موضوعا للابشرط القسمى فكذلك لان تساوى كل خصوصية ونقيضها
فى موضوعات الاحكام او متعلقاتها الذى يدل عليه اللفظ ليس بمعنى اخذ التساوى
فى الموضوع له بل بمعنى انه وضع اللفظ لمعنى لم يقيد فى مقام الحكم بخصوصية فهو ليس
عين معنى التساوى بل يرجع اليه والا فنفس عدم التقييد عدمى واما تقابل التناقض فهو
تقابل العدم والوجود المحمولين اللذين لا يجتمعان ولا يرتفعان ومحمولان على الماهية
المعرات من الوجود والعدم وهما محمولان اوليان وليس تقابل المطلق والمقيد كذلك
لان المقيد امر يعرض للماهية بعد فرض وجودها او فى مرتبة ايجادها لانه محمول بالضميمة
ومن المحمولات المترتبة كالكتابة والقيام وبالجملة تقابل التناقض هو تقابل الايجاب
والسلب المحمولين على الماهية وتقابل المطلق والمقيد هو تقابل الكتابة وعدمها
المحمولين على نفس الموجود فهما وان لم يجتمعا كالمتناقضين الا انهما يرتفعان كالمتضادين
فان المعدوم لا يتصف بالكتابة ولا بعدمها كما ان الاخضر لا يتصف بالبياض ولا بالسواد
اذا عرفت ذلك ظهر ان التمسك بالاطلاق يصح فيما اذا كان المتكلم بصدد بيان
ما له دخل فى تمام موضوع حكمه او متعلق حكمه وفيما اذا امكن التقييد ولم يقيد واما لو
لم يكن بصدد البيان او كان ولم يمكن التقييد كما فى قصد القربة والوجه بالنسبة الى
متعلق حكمه وكما فى العلم والجهل بالنسبة الى المكلف وكما فى قيد الايصال فى مقدمة
الواجب فلا معنى للتمسك بالاطلاق اما فيما اذا لم يكن بصدد البيان فلعدم جريان
مقدمات الحكمة حتى من عدم التقييد يستكشف الاطلاق لانه على الفرض ليس بصدد
البيان ومجرد عدم التقييد ليس اطلاقا حتى يتمسك به لاثبات الاطلاق لان تقابلهما
ليس تقابل الايجاب والسلب بحيث لا يمكن ارتفاعهما واما فيما اذا امتنع التقييد
لان برهان امتناعه هو بعينه برهان امتناع الاطلاق لان الاطلاق عبارة عن عدم
تقييد

تقييد الماهية المشتركة والقدر الجامع بين المقيد ونقيضه فاذا لم يكن الماهية مشتركة
بين المقيد ونقيضه لامتناع تقييده فليس هناك اطلاق وبالجملة معنى العدم والملكة
عدم تقييد ما من شأنه ان يقيد لا نفس عدم القيد ولو لامتناعه فعلى هذا من صرح
بان اعتبار قصد القربة فى متعلق الامر ممتنع لا وجه لتمسكه باطلاق الخطاب
للتوصلية لانه لو امتنع التقييد بالتعبدية امتنع الاطلاق عن هذا القيد بل الخطاب
بالنسبة الى الاطلاق والتقييد بهذا القيد مهمل اى لا اطلاق ولا تقييد وهذا الاشكال
يسرى فى المقامين الآخرين فلا يمكن التمسك باطلاق الخطاب لاشتراك التكليف
بالنسبة الى العالم والجاهل ولا لعدم اعتبار قيد الايصال ومحصل الكلام ان كل
انقسام مترتب على الحكم كالعلم والجهل والتعبدية والتوصلية والموصلية وعدمها
وقصد الوجه وعدمه اذا كان دخيلا فى نفس الامر فى متعلق التكليف او موضوعه
فلا بد من اعتبارها من دليل آخر غير نفس دليل الحكم او من الغرض وهذا يسمى
بنتيجة الاطلاق او التقييد فى قبال الاطلاق او التقييد اللحاظى الذى هو من الا...
نقسامات الطارية على الموضوعات او المتعلقات قبل الحكم او فى مرتبة الحكم...
المبحث الثانى قد ذكرنا ان الاطلاق او التقييد قد يرجع الى الجملة وقد يرجع
الى المفرد ومعنى اطلاق الجملة جعلها لو خلى وطبعها اى اثبات المحمول او نفيه
للموضوع من دون تخصيصه بخصوصية تستتبع المفهوم وفى مقابله التقييد ومعنى الاطلاق
المفرد ذكر الموضوع او المحمول من دون قيد وفى مقابله تقييده بقيد فالتقييد
قبل الاسناد تقييد المفرد وبعده تقييد الجملة ثم ان التقييد قد يوجب التوسعة
كتقييد العقد فان اطلاقه يقتضى نقد البلد والتسليم حالا والسلامة عن العيب

وتقييده يقتضى اى نقد والتسليم فى اى وقت واى مبيع ولو كان معيبا وقد يوجب التضييق
كتقييد الاكرام بالمجئ وتقييد المفردات غالبا يوجب التضييق ثم ان الاطلاق او التقييد
لا يختص بالمفاهيم الكلية اى باسماء الاجناس بل يجريان فى الاعلام الشخصية باعتبار احوالها
ثم انه قد ظهر فى الامر الاول ان مقدمات الحكمة تنتج نتايج مختلفة باختلاف المقامات مثلا
اطلاق الامر يقتضى العينى التعيينى النفسى واطلاق البيع يقتضى فى قوله عز اسمه احل الله
البيع الشمولى والاطلاق فى جئنى برجل البدلى وفى توضأ بالماء الطبعى الحاصل بصرف
وجوده اى بالطرد العدم ولا اشكال ولا خفاء فى اختلاف النتيجة انما الاشكال فى الفرق
بين المطلق الشمولى والعام بناء على ما هو الحق من ان مدخول الادات يدل على كونه تمام
موضوع الحكم ببركة مقدمات الحكمة فنقول الفرق بينهما من جهتين الاولى ان كون المتكلم
فى مقام البيان لابد من احرازه بتوسط الاصل فى كلام كل متكلم فى باب المطلق واما فى باب
العام فيستفاد من نفس اللفظ لان الادات وضعت لافادة ان المدخول تمام افراده
هو الموضوع نعم اثبات ان المدخول هو العالم لا العالم العادل انما هو ببركة مقدمات ا
لحكمة وبعبارة اخرى بعد اشتراكهما فى ان عدم مدخلية شئ آخر فى مصب العموم والا
طلاق ببركة المقدمات يختص العام بخصوصية ليست فى المطلق وهى كون المتكلم بصدد
بيان تمام افراد ما له دخل فى موضوع الحكم اى سراية الحكم الى جميع افراد المصب لان هذا
مستفاد من الادات وبالجملة هناك امران الكبرى وكلية وكون الكبرى هو المدخول
فى العام اذ طبيعة البيع فى المطلق بتوسط المقدمات واما الكلية فبالوضع فى العام وبا
لاصل فى المطلق والثانية ان التخصيص كما ينقسم الى الانواعى والافرادى فكذلك التقييد و
قلنا فى مبحث العام ان التخصيص الانواعى يرجع الى تضييق المصب والمدخول والافرادى
الى كلية المدخول اولا وبالذات والى نفس المدخول بالاخرة ودافع تقييد الافرادى و
الانواعى كليهما فى باب المطلق ببركة المقدمات واما فى باب العموم [2] فالمقدمات ولكن
دافع تقييد الافرادى هو نفس الادات لانها وضعت لافادة كلية الكبرى الثالث

[2] فدافع تقييد الانواعى اى تخصيصه ببركة

ان

ان الاطلاق والتقييد وصفان اضافيان لان المطلق هو المرسل عن القيد بالنسبة
الى كل صفة ونقيضها والمقيد تقييدها بصفة وجودية او عدمية فيمكن ان يكون
المطلق واردا فى مقام البيان من جهة ولا يكون واردا فى مقام البيان من
جهة اخرى او يقيد بخصوصية ولا يقيد باخرى ففى مقام التمسك بالاطلاق لابد
ان يلاحظ وروده فى مقام البيان من اى جهة فيكون مطلقا من هذه الجهة دون
اخرى الا اذا كان بين الجهتين تلازم دائمية او غالبية كتلازم نجاسة عذرة
الكلب والسنور مع كونهما من اجزاء ما لا يؤكل لحمه فالاطلاق الوارد فى عدم فساد ا
لصلوة من جهة نجاستها جلا مستلزم عرفا فى عدم فسادها من جهة كونها من اجزاء
غير ماكول اللحم فيخصص بهذا الدليل موثقة ابن بكير فان ذيلها اعم فى جهة عدم
الاجزاء من الجهل والنسيان فتخص الموثقة بمورد النسيان ولكن نصافيه و
يخصص بها لا تعاد ان كان مختصا بالنسيان وكذلك لو قيل بقيد فلو كان فى
مقام البيان فهو مطلق بالنسبة الى غير هذا القيد وبعبارة اخرى ليس المطلق
عبارة عن المطلق مطلقا ولا المقيد كذلك الرابع هل تقييد المطلق موجب للمجازية
مطلقا اولا يوجب مطلقا او يفصل بين المتصل والمنفصل وتوضيح الاقوال يتوقف
على تمهيد مقدمات الاولى ان الاطلاق والتقييد وان لم يختصا بالمفاهيم الكلية
كاسماء الاجناس بل يعرضان الاعلام الشخصية باعتبار حالاتها الا ان محل البحث
بين ما ينسب الى المشهور من استلزام التقييد المجازية وما ينسب الى السلطان
من عدم استلزامه له هو اسماء الاجناس الثانية ان من البديهى ان ما يدعيه ا
لمشهور من ان الاطلاق هو مدلول اللفظ هو بعينه ما يدعيه السلطان من انه
يستفاد من مقدمات الحكمة وبعبارة اخرى لابد ان يرجع نتيجة الدعويين الى

معنی واحد یدعی احد المدعیین انه یستفاد من اللفظ والاخر بانه یستفاد من العقل
وهذا المعنی عبارة فی نحو اعتق رقبة مثلا عن ای رقبة وبالجملة معنی الاطلاق
هو تساوی الحکم بالنسبة الی کل صفة ونقیضها الطاریتین علی المهیات فالمشهور قائلون
بان معنی رقبة ای رقبة والسلطان یقول بانه یستفاد ای رقبة من مقدمات الحکمة
الثالثة لاشبهة فی ان الحقیقة الواحدة لاتختلف باختلاف التعبیر فمعنی لبشرط لا عبارة
اما عن بشرط لا عما یتحد به وهو معنی مبدء الاشتقاق مقابل لالبشرط عما یتحد به الذی هو
معنی المشتق واما عن بشرط لا عن کل خصوصیة ومعنی لبشرط لا عن کل خصوصیة هو الامر
العقلی الذی لاموطن له بالمحل الاولی الا الذهن لان ما یوجد لا ینفک لامحالة عن احدی
الخصوصیات فاذا کان الشئ مشروطا بعدم تخصصه بخصوصیة فلامحالة لا یوجد فی
الخارج ایضا وهذا المعنی سواء عبر عنه بلفظ المشروط بعدم تخصصه او عبر عنه با
لمشروط بتجرده عن الخصوصیة او بالملحوظ ارسالا عن کل شئ معنی واحد ومقابل
للابشرط القسمی وقسیم له الحالعة ان قسیم الشئ لا یعقل ان یکون قسما للشئ…
اذا عرفت ذلک ظهر ان ما یورد علی المشهور من ان الاطلاق لو کان بمعنی الماهیة
اللابشرط القسمی یلزم ان یکون کلیا عقلیا لا وقع له اصلا لما عرفت ان ما یدعیه ا
لمشهور من انه مدلول اللفظ هو الذی یدعیه السلطان انه یستفاد من مقدمات ا
لحکمة ولاشبهة ان مقدمات الحکمة لاتنتج کلیا عقلیا کما لاشبهة ان الاطلاق لیس المفهوم
الملحوظ معه عدم لحاظ شئ لان هذا هو المعنی الذی لا یعقل ان یضع الحکیم اللفظ
له لان المعنی اذا قید باللحاظ بحیث یکون التصور واللحاظ جزءا له فلا یتحقق فی
الخارج ولیس بمقصود المشهور من اللابشرط القسمی هذا المعنی قطعا لانه کما
لابد ان یکون معنی لابشرط قسیما لبشرط لا وبشرط شئ فکذلک لابد ان لا یکون
کلیا عقلیا فلیس ما نسب الی المشهور الا استفادة ای رقبة من لفظ رقبة

لوضع

لوضع لفظها للماهیة المتساویة بالنسبة الی کل خصوصیة ونقیضها لا انها وضعت للماهیة
لبشرط تجردها عن الخصوصیة فان هذا معنی لبشرط لا ولا انها وضعت للماهیة الملحوظة
معها عدم لحاظ شئ معها فان لحاظ عدم لحاظ شئ معها لا یتحقق الا فی الذهن واعجب
من ذلک ارجاع المهیة المشروطة بقید الارسال الی المهیة لبشرط شئ کما فی الکفایة
فانه قدس سره قال وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی وصرف المفهوم
الغیر الملحوظ معه شئ اصلا الذی هو المعنی لبشرط شئ ولو کان ذاک الشئ هو ا
لارسال ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شئ معه الذی هو المهیة اللابشرط القسمی اه
فان التقیید بالارسال کالتقیید بالتجرد عن الخصوصیة هو معنی لبشرط لا لما عرفت
من ان احد معنی لبشرط لا لبشرط عدم تخصصه بخصوصیة وهذا هو الکلی العقلی الذی
لاموطن له الا فی الذهن ولیس هو المهیة لبشرط شئ وجودیا کان او عدمیا ولا المهیة
اللابشرط القسمی فان کلا منهما قسیم للمهیة لبشرط لا وهما لیسا مما لاموطن له الا فی الذهن
وبالجملة لو کان المراد بالارسال هو التجرد لکان هذا معنی لبشرط لا نعم لو کان المراد
منه السرایة والشیوع فهو یرجع الی ما نظر من التقریر کما سیجئ وعلی ای حال لیس
معنی اللابشرط القسمی التجرد عن الخصوصیات ولا الملحوظ معه عدم لحاظ شئ معه…
فانهما لا یوجدان الا فی الذهن ولا بمعنی السرایة والشیوع کما فی التقریر نعم منشاء
الاشتباه ما جعله المحقق السبزواری فی المنظومة فی تقسیم المهیات وعده اللابشرط
القسمی من الکلی العقلی واعجب من ذلک ما عن المحقق اللاهیجی من جعله الکلی الطبیعی
هو المهیة اللابشرط القسمی مع ان الکلی الطبیعی هو معروض الکلی المنطقی وهو الذی
یحمل علیه الکلی العقلی والکلی الخارجی فوقوع الانسان موضوعا فی قولک الانسان نوع
وموضوعا فی قولک الانسان ناطق یکشف عن انه منقسم بین القسمین والا لا یعقل

ان يحمل عليه الكلي العقلي واعجب من الكل ما في التقريرين من الفرق بين اللابشرط القسمي
والمقسمي بالاعتبار فانه بعد ان قال واخرى تلاحظ على وجه الارسال وعدم ملاحظة
شيء معها من امر وجودي او عدمي فهي في هذه المرتبة ليست الا هي قال وهي الموسومة
عندهم بالماهية لا بشرط شيء ثم قال ولا فرق بين هذا القسم والمقسم الا بمجرد الاعتبار
وان القسم يباين المقسم بالالتفات الى انه في تلك الحالة كذلك وهو غير ملتفت اليه
في المقسم ولا يخفى ما فيه اذ الالتفات الى انه لم يلاحظ مع الماهية شيء لا يجعله
قسما من المقسم وقسيما للماهية بشرط لا وبشرط شيء مع ان الالتفات اليه كذلك لا
يجعله كليا عقليا هذا مضافا الى ما في اخر هذا الكلام من قوله ومن تلك الاطوار
ظهوره على وجه السراية والشيوع فالماهية في هذه الملاحظة ملحوظة بشرط شيء فان
هذا الكلام ظاهر في ان الاطلاق هو الماهية المشروطة فتحصل مما ذكرنا ان المشهور
على ما ينسب اليهم يجعلون تساوي كل خصوصية مع نقيضها مفهوما من اللفظ فوضع
المطلق عندهم للابشرط القسمي والسلطان يجعله مستفادا من العقل فوضع المطلق
عنده للابشرط المقسمي والفرق بينهما ان المدرك العقلاني الذي يعبر عنه بالمفهوم
والمتصور البسيط الذي يتصوره العقل من الموجودات الجزئية او العناوين الكلية
كاسماء الاجناس اذا وضع اللفظ بازاء هذا المتصور فلو كان كليا كالانسان
مثلا يكون الموضوع له هو اللابشرط المقسمي يعني الماهية المجردة عن الضمائم الخارجية
والذهنية التي هي نفس حقيقة الانسان وماهيته من حيث هي هي وهي التي يقال فيها
ان الماهية من حيث هي ليست الا هي لانها من حيث هي اي من حيث تجردها عن الضمائم
ولحاظ نفس عنوان ذاتها ليست الا نفس ذاتها لا يقبل لحمل شيء من المحمولات وا
لضمائم الخارجية والذهنية عليها واذا لم يوضع اللفظ بازاء هذا المتصور من

جرد

حيث ذاته بل بلحاظ تجردها عن الضمائم فهي الماهية بشرط لا وهي كلي عقلي لانه لا موطن
لها الا في العقل وكون موطنها العقل لا ينافي تجردها حتى عن وجودها في العقل كما لا يخفى
لان معناه ان بهذا الوجود ومن هذا الوجود مجرد لا انه لا يتصور في العقل الذي تصوره
عين وجوده او وضع بلحاظ الضمائم فتارة يوضع بلحاظ ضميمة خاصة وجودية كانت
او عدمية فهو البشرط شيء واخرى يوضع للقدر الجامع بين كل خصوصية ونقيضها
فهي اللابشرط القسمي وبعبارة واضحة نفس الطبيعة لا ملحوظا معها الضميمة ولا عدمها
اي بما هي هي اللابشرط المقسمي وبلحاظ عدم تخصصه بالخصوصيات هي بشرط لا
وبلحاظ تخصصها بالخصوصيات فتارة يتساوى كل خصوصية مع نقيضها بالنسبة اليها
فهي اللابشرط القسمي ولا فرق بين ان تكون هذه الخصوصيات التي يتساوى الحكم
بالنسبة اليها من لوازم الوجود الخارجي كحرارة النار او الاعم كزوجية الاربعة نعم
في القضايا المتعارفة اللوازم لوازم للوجود الخارجي فعلى هذا القدر الجامع
بين لوازم الوجودين داخل في اللابشرط القسمي واخرى يقيد وتخصص بخصوصية
خاصة فهي الماهية بشرط شيء وملخص الكلام ان الماهية في حد نفسها مجردة عن الضمائم
هي المقسم وهي مهملة بالنسبة الى الطوارئ والضمائم لا بمعنى انه يمتنع الاطلاق وا
لتقييد فيها فتكون مهملة من هذه الجهة ولا بمعنى ان المقام ليس مقام البيان حتى
تكون مهملة من هذه الجهة بل لانها ليست في مرتبة الاطلاق والتقييد لانها ملحوظة
بنفسها وذاتها والاطلاق والتقييد من الطوارئ وعوارضها وهذا المقسم بلحاظ
الحكم الوارد عليه او بلحاظ وضع اللفظ له ينقسم على اقسام ثلثة لانها قد تلاحظ
مجردة عن الضمائم الخارجية فهي بشرط لا وقد تلاحظ تحققها مع الضمائم الخارجية
اي تلاحظ من حيث وجودها في الخارج فهذا على قسمين لانها قد يلاحظ مقيدة

تخصص خاص في المشروطة وقد ثبت وجود كل خصوصية ونقيضها بالنسبة اليها في ا
لابشرط القسمي اذا عرفت ذلك فالحق ما اختاره سلطان العلماء واقوى البراهين
عليه هو المراجعة الى الوجدان فانا نقطع بالوجدان في ان الموضوع في القضايا
الطبيعية كقولهم الانسان نوع او كلي وفي القضايا الحقيقية كقولهم الانسان ناطق و
في القضايا الخارجية كقولهم الانسان قتل في الدار واحد حقيقي ويستعمل في كل
قضية بعين ما يستعمل في قضية اخرى بلا عناية وتأويل ولو كان موضوعا للابشرط ا
لقسمي لكان في استعماله في القضايا الحقيقية حقيقة لا في القضايا والخارجية لان الطبيعية
في الطبيعية كلي عقلي وفي الخارجية مشروطة هذا مع انه في مقام الثبوت يمتنع ان
يكون الموضوع له اللابشرط القسمي وتوضيح ذلك ان انقسام المهية اللابشرط المقسمي
الى اقسام ثلثة ليس كانقسام الاجناس الى الانواع وانقسام الانواع الى الاصناف انقساما
فعليا مع قطع النظر عن تعلق حكم بالمهية لان المهية مع قطع النظر عن تعلق الحكم بها
ليست الا نفس حقيقة الشيء وحقيقة الشيء لا ينقسم الى الانقسام ولذا قلنا ان المهية
بلحاظ نفسها مهملة عن الطواري اي ليست في رتبة التقييد والاطلاق لانهما من
اوصاف الحكم الوارد عليها فهذه الانقسامات بلحاظ الطواري فنفس المعنى المتصور
الذي يضع الحكيم اللفظ له هو حقيقة الشيء الغير المنقسم الى الاقسام فلا يمكن لنا ان
يكون اللفظ موضوعا للابشرط القسمي وعلى هذا فالتقييد لا يوجب المجازية
مطلقا ولو كان بالمنفصل لان تقييد الرقبة بالمؤمنة لا يوجب عدم استعمال الرقبة
في معناها لامكان استعمال اللفظ في نفس المهية المهملة واستفادة القيد من
لفظ آخر ولا موجب لان يستعمل اللفظ في المقيد ويكون لفظ المؤمنة كلفظ
يرمي في اسد يرمي قرينة للمجاز نعم بناء على كون المطلق موضوعا للابشرط
القسمي

القسمي مع كون اللابشرط القسمي امرا وجوديا فيلزم ان يكون استعمال المطلق الذي
قيد بقيد استعمالا مجازيا مطلقا لان استعماله وارادة المقيد منه بحيث كان القيد
قرينة للمجاز كقرينية يرمي لاستعمال الاسد في الرجل الشجاع واضح واستعماله في
طبيعة الرقبة واستفادة الايمان الذي هو جزء آخر للموضوع من المؤمنة استعمال
اللفظ في جزء الموضوع لان المفروض كونه موضوعا للطبيعة بقيد الارسال فحذف
القيد موجب للمجازية وهذا لا فرق بين المتصل والمنفصل واما بناء على كون اللا
بشرطية امرا عدميا ولو كان قسميا كما اوضحناه سابقا فقد يقال بالتفصيل بين ا
لمتصل فلا يستلزم المجازية والمنفصل فيستلزم اما في المتصل فلان العدمي لا يمكن ادراجه
في معنى اللفظ وهذا في الحقيقة وان كان من الاشكالات على هذا القول الا انه لو
قيل به فاللفظ مستعمل فيما يمكن ان يكون منه مجازيه فيستعمل في نفس المعنى ويستفاد
القيد من دال متصل بلفظ المطلق واما في المنفصل فلانه لا يمكن ان يستعمل المطلق
في اصل الطبيعة مع كون المتكلم في مقام بيان تمام موضوع حكمه فلابد ان يستعمل في
في المقيد ويكون القرينة المنفصلة كاشفة عن استعمال المجازية ككاشفية يرمي
ولا يخفى ان التفصيل يصح لو قلنا بان الظفر بالقيد المنفصل لا يكشف عن عدم
كون المتكلم في مقام البيان بالنسبة الى هذا القيد واما لو لم نقل بذلك كما هو الصواب
فبالظفر بالقيد ينكشف ان المتكلم لم يكن الا بصدد بيان بعض المطلوب فلا يلزم
المجازية من استعمال اللفظ في نفس الطبيعي المهمل البحث الخامس بعد ما ظهر
ان الموضوع له هو اللابشرط المقسمي فاستفادة اللابشرط القسمي الذي هو المقصود
في المقام لا محالة من قرينة خارجية ويعبر عنها بمقدمات الحكمة وهي مركبة من
مقدمات بعضها بمنزلة الصغرى وبعضها بمنزلة الكبرى وبعضها هي النتيجة المقصودة

وقبل توكيبها لابد من التنبيه على امور اشير الى بعضها اجمالا الاول ان وجه الاحتياج الى استفادة اللابشرط القسمى من المقدمات ان نفس معنى الماهية المهملة المبهمة لا يمكن تعلق الحكم بها فان الماهية من حيث هى ليست فى مرتبة الاطلاق والتقييد فان هذه المرتبة هى مرتبة تعلق الحكم بالطبيعة ومعلوم ان تعلق الحكم بالطبيعة انما هو بلحاظ وجودها لا لنفس الطبيعة و لحاظ الوجود ليس تقييدا للطبيعة بل لان الحكم لا يمكن وروده على الطبيعة بلحاظ وجودها وعلى هذا اللحاظ ينقسم الى الاقسام الثلثة [الا]
الثانى ان الماهية بشرط لا لا يتعلق بها حكم شرعى فالماهية الملحوظة بوجودها فى العقل خارج عن الاحتمال فيدور الاحتمال بين امرين اللابشرط القسمى والمشروط بشرط شىء ثم ان اللابشرط القسمى فى الاحكام انما هو اللابشرط بالنسبة الى الطوارى الخارجية لا الاعم منها ومن الذهنى لان الاحكام غالبا او طرا ترد على الماهيات المقدرة وجودها فى الخارج
الثالث ان نفس عدم التقييد هو الاطلاق ثبوتا واثباتا فان التقابل بينهما حيث انه تقابل العدم والملكة لا يحتاج الاطلاق الى لحاظ على حدة بل ورود الحكم على الطبيعة بلحاظ وجودها فى الخارج وعدم تقييدها بقيد هو حقيقة اللابشرط القسمى لان عدم تخصيصها بخصوصية خاصة مع ورود الحكم الوارد عليها على لحاظ وجودها خارجا هو عين معنى الاطلاق مثلا لو فرض ورود قول النار حارة فى مقام التكوين كما فى الشرعيات التى تكوينها عين تشريعها فنفس ايراد الحرارة على النار التى توجد خارجا وعدم تخصيصها فى نار خاصة هو عين ثبوتها لكل نار ولا يحتاج الى لحاظ الاطلاق وبالجملة لو كان الاطلاق كالتقييد وجوديا لما كان عدم التقييد اطلاقا ولما امكن احراز الاطلاق بمقدمات الحكمة للزوم المعارضة فان عدم ثبوت قيد خاص لا يدل على ثبوت قيد عام والا نثبت التقييد لعدم ذكر قيد العام الرابع ان تتمة المقدمات بمقدمات الحكمة

ليست

ليست لاختصاص مجريها بكلام الحكيم تعالى شأنه بل يجرى فى كلام كل عاقل لا ينقض غرضه الخامس ان استفادة المخاطب كلاما محصلا من كلام المتكلم لا يوجب عدم تمامية المقدمات فكون القرينة المؤمنة على اى حال مراد للمتكلم من قوله اعتق رقبة لا يوجب عدم تمامية المقدمات لو كان المتكلم فى مقام بيان تمام ماله دخل فى موضوع حكمه او متعلق حكمه مع عدم ذكره قيدا متصلا ولا منفصلا اذا عرفت ذلك فاول المقدمات كون المتكلم فى مقام البيان لا لبصدد الاهمال او الاجمال اى اذا لم يكن بصدد التشريع ولم يكن بصدد بيان حكم آخر غير حكم المطلق كما فى قوله عز وجل كلوا مما امسكن وقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم بل كان فى مقام بيان تمام ماله دخل فى موضوع حكمه او متعلق حكمه ثم ان الحق انه هذه المقدمة انما هو بالاصل العقلائى فان كون المتكلم بصدد التشريع او بصدد بيان حكم آخر خلاف سجية العقلاء فى بيان مرامهم فيما يحتاجان الى القرينة لا ورود الكلام فى بيان تمام المرام وثانيها عدم ذكر القيد لا متصلا ولا منفصلا بعد الفحص وثالثها انه لو كان الموضوع او المتعلق فى مقام الثبوت مقيدا لكان عليه البيان فى مقام الاثبات فعدم ذكره يكشف عن عدم دخل قيد فى موضوع الحكم او متعلقه والا لزم نقض الغرض ثم انه قد اخذ مقدمات التمامية الاطلاق منها [اخرى] اخذه شريف العلماء ومن تبعه قدس سرهم من انه لو كان المتكلم فى مقام البيان ولم يقيد كلامه فلو كان موضوع حكمه احد الافراد المعين بالخصوص فترجيح بلا مرجح احدها المشتمل على الترجيح فى نظر المتكلم واقعا والمجهول ظاهرا لاغراء بالجهل واحدها لا بعينه فهو مفهوم لا واقع له غير الافراد فينتج كونه تمام الافراد وفيه لا نحتاج الى لحد هذه المسافة لان مجرد عدم ذكر القيد مع كونه فى مقام البيان يكشف من عدم دخل خصوصية فى الموضوع او المتعلق وعدم ذكر القيد اثباتا عين الاطلاق فى هذه المرحلة

كما يكون كلك ثبوتا نعم لو كان الاطلاق امرا وجوديا فلابد من احرازه من عدم التقييد واقعا بالقطع ولا يكفى عدم ذكر قيد المؤمنة فى اللفظ لاثبات قيد اى رقبة لان كلا منهما امر وجودى مسبوق بالعدم فلقائل ان يقول عدم ذكر قيد اى رقبة يدل على اعتبار خصوصية الايمان كما يمكن ان يقال عدم ذكر قيد المؤمنة يدل على ثبوت الضد الآخر الذى لا ثالث بينه وبين قيد المؤمنة ومنها ما اخذه فى الكفاية على الدرجة مضغما من انتفاء القدر المتيقن فى المخاطبة لان مع وجود القدر المتيقن لا اخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده فان الفرض انه بصدد بيان تمامه وقد بينه لا بصدد بيان انه تمامه وفيه ما عرفت ان نتيجة المقدمات ليست استفادة المخاطب من كلام متكلمه معنى متحصلا بل استفادة تمام ما له دخل فى موضوع الحكم اوا لتعلق فعلى هذا نقول ما المراد من القدر المتيقن فى مقام التخاطب فلو كان المراد القدر المتيقن من الحكم اى نقطع بان المؤمنة يجوز عتقها على اى حال كان المراد من الرقبة اى رقبة او خصوص المؤمنة فكونها متيقنة فى مقام الامتثال لا يوجب نقض الغرض لو كان للايمان دخل فى موضوع الحكم لان المتكلم لم يبين دخله فللعبد امتثال غير المؤمنة وكون المؤمنة كافية لا يعين العتق فى خصوصها وهو قدس سره ملتفت الى هذه الجهة ولقول بان المتكلم بصدد بيان تمام المراد لا بصدد بيان ان المتيقن تمام المراد لا غيره حتى يخل ببيانه وقد عرفت ان المتكلم فى صدد بيان تمام ما له دخل والعجب منه قدس سره ان فى الحاشية على قوله فافهم يقول بانه اشارة الى انه لو كان المتكلم بصدد بيان ان المتيقن هو المراد لا غيره ايضا لا يخل عدم ذكر قيد المؤمنة بغرضه لان بعد عدم نصب قرينة على ارادة تمام الافراد يفهم ان المتيقن تمام المراد فان هذا الكلام مثل كلامه فى صدر البحث من ارجاعه مفهوم المطلق الى

المهية

المهية بشرط شئ ولو كان ذلك الشئ هو الارسال والعموم البدلى ظاهر فى ان الاطلاق عنده جنابه كالتقييد وجودى ولذا من عدم نصب قرينة على تمام الافراد يريد ان يستكشف ان المتيقن هو المراد لا غيره وفيه مضافا الى ما عرفت من ان الاطلاق عدمى ان من عدم نصب قرينة على تمام الافراد لا يستكشف التقييد الا نقول من عدم نصب قرينة على التقييد يستكشف الاطلاق لان كلا منهما مسبوقا بالعدم وبمجرد كون المؤمنة متيقنة فى الامتثال لا يكون قرينة على اعتبار الايمان الا ان يكون مراده قدس سره من القدر المتيقن هو القدر المتيقن فى المفهوم فنقول لو كان القدر المتيقن الا القرينة على التقييد وقلنا ان من المقدمات عدم ذكر القيد وبالجملة المتيقن قد يكون موجبا لانصراف المطلق عن غيره وقد يكون موجبا لانصراف المطلق اليه وسيجئ انشاء الله ان الانصراف الموجب للتشكيك فى الماهية مانع من التمسك بالاطلاق اما لكونه مهملا كما اذا خرج البوضة من قوله لا يجوز الصلوة فى ما لا يؤكل لحمه لضعفها فى ماهية الحيوانية وحقيقتها فهى خارجة عنها موضوعا بالنسبة اليها فالكلام مهمل واما لكونه مقيدا كما اذا انصرف الرقبة الى رقبة ذى راس واحد وعلى اى حال هذه المقدمة ليست مقدمة اخرى غير انعقاد ما يوجب التعيين وبالجملة القدر المتيقن بحسب المفهوم راجع على ما يوجب التعيين والمتيقن بحسب الحكم فوجوده كعدمه ليس من المقدمات خصوصا فى مطلق الشمولى فان تيقن بعض الافراد لا ينفى الحكم من غيره وكون هذا مرادا على اى حال لا يعين شيئا فانه لو قيل اكرم العالم فلم نقتصر على العادل وباى قرينة ولو وجب اكرام كل عالم فهو معنى الاطلاق وهكذا فى المطلق البدلى فلو قيل اكرم عادلا فكون العادل العالم متيقنا لا يوجب صحة مؤاخذة المولى العبد باكرام العادل الجاهل لان المؤاخذة

مراده كلمه فليس هذا

واحد وعلى

معنى

لا تصح الا مع المخالفة و المخالفة لا تكون الا مع كون موضوع الحكم مقيدا او المفروض
انه لم يقم دليل على التقييد فاى نقض غرض اعظم و بالجملة و ان كان كون المتكلم فى
مقام بيان تمام المراد هو الملحوظ الاولى فى اظهار المراد و كون المتيقن هو تمام المراد
لا غيره لحاظ ثانوى و لا يجب على المتكلم اشتمال كلامه على عقدى السلب و الايجاب بل
يكفى اشتماله على عقد الايجاب الذى هو اللحاظ الاولى الا انه يجب ان يكون عقد ا
لايجاب مشتملا على تمام ما له دخل فى غرضه و كون شخص متيقنا بمناسبة الحكم و الموضوع
فى موضوع حكمه لو اوجب التقييد فانتفاء متيقنه من المقدمة الثانية و لو اوجب
الاجمال فكون المتكلم فى مقام البيان ينهدم اساسه و لو لم يوجب شيئا فللعبد امتثال
حكم مولاه فى غير هذا المتيقن لان المفروض ان غيره داخل فى افراد الطبيعة التى امر
بها و لا يمكن رفع اليد عن الاطلاق بالمتيقن الا دوريا لان انحصار الطبيعة به متوقف
على صرف الطبيعة عن غيره و صرفها عن غيره يتوقف على انحصار الطبيعة به و بعبارة
اخرى عدم الاطلاق يتوقف على كون موضوع الحكم هو المتيقن و كونه لا غير هو الموضوع
يتوقف على عدم الاطلاق و لا يقاس القدر المتيقن بالقرينة على التقييد لان
تقديم القرينة على ذى القرينة ليس دوريا لانه من باب تقديم النص او الاظهر
على الظاهر و هذا بخلاف ما اذا لم يكن القدر المتيقن قرينة على التقييد فان
تقديمه على الاطلاق اما بلا موجب او دورى هذا مضافا بانه لا يمكن ان يكون
القدر المتيقن رافعا للاطلاق لانه قل ما يوجد مطلق و لم يكن له قدر متيقن فيجب
ان لا يكون للتمسك بالاطلاق مجال بل لا يتحقق معارضة بين المطلقات الا قليلا
مثلا المتيقن من العذرة فى قوله ثمن العذرة سحت عذرة ما لا يؤكل لحمه و ا
لمتيقن فى قوله لا باس ببيع العذرة الماكول لان بمناسبة الحكم و الموضوع ا
لمتيقن

المتيقن فى احد الجانبين غير المتيقن فى الآخر فللاطلاق فيهما فلا تعارض بينهما ثم انه بعد ما
ظهر ان الاطلاق و التقييد وصفان اضافيان فالظفر بالمقيد بدليل منفصل لا يكشف
عن عدم كون المتكلم بصدد البيان اصلا فان الظفر بالقيد يكشف عن اعتماد المتكلم
فى بيان احد جزئى موضوع كلامه الى دليل منفصل و بالنسبة الى غير هذا القيد ا
لمطلق له اطلاق و بالجملة لو قيد اعتق رقبة بالايمان بدليل منفصل فلا يكشف هذا
الا عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان من جهة خصوصية الايمان و اما بالنسبة الى سائر
القيود فلا يكشف عن عدم كونه بصدد البيان بالنسبة اليها فيجوز التمسك بالاطلاق
فالظفر بالقيد لا يصادم المقدمة الاولى كلية نعم لو كثر التقييد و بلغ مرتبة يستهجن
كون المتكلم بصدد البيان و قد دفع هذا الاشكال فى الكفاية بما عرفته منه قده فى باب
العام من ان استعمال العام او المطلق لو كان قانونا و ضربا للقاعدة فلا يكشف الظفر
بالتخصيص او التقييد عن عدم استعمال العام و المطلق فى العموم و الاطلاق و ظهر فيه
ما لا يخفى على المتامل فان دليل الحجية ليس جزء لمدلول الحجة فمؤدى العام ليس الا ايجاب
الاكرام للعلماء لا البناء على ظهور العام فى عمومه الا ان يقوم دليل على خلافه فلا يمكن
ان يكون المراد من المقدمة الاولى اى كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده ان
يكون فى مقام بيان تمام مراده قانونا فان بيان القانونية ليس من مؤدى دليل
الاجتهادى بل من مؤدى مفاد الاصول و الظفر بالقيد لا يكشف الا عن عدم
مطابقة ما هو ظاهر الكلام لنفس الامر و ليس هو غاية للمطلق كالعلم بالنجاسة
الذى هو غاية لكل شئ طاهر حتى تعلم انه قذر المبحث السادس فى كيفية علاج
التعارض بين المطلق و المقيد و لا يخفى ان العلاج بينهما فرع التنافى و التنافى
لا يتحقق الا ان يكون هناك تكليف واحد و دار امره بين التخيير و التعيين

بان كان ظاهر المطلق هو كفاية كل فرد وظاهر المقيد تعين الشمل على القيد واما لو كان هناك تكليفان كقوله ان ظاهرت فاعتق رقبة وان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة فلا تعارض بين الخطابين اصلا فالكلام ليقع تارة فى احراز التنافى وانه يحرز بوحدة السبب او ان عدم العلم بتعدد التكليفين يكفى لثبوت التنافى ولو لم يحرز ان السبب واحد كما ورد ابتداء اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واخرى فى علاج التنافى ثم ان اقسام المطلق والمقيد فيما اذا كان متعلقا التكليف فيهما واحدا كالعتق تسعة لانهما اما مثبتين او منفيين او مختلفين وكل منهما اما فى متعلق التكليف او موضوعه ثم الاطلاق او التقييد فى الموضوع اما انحلالى واما بدلى اى المطلوب صرف الوجود ولا يخفى انه لو تحقق التنافى فلا مناص الا عن حمل المطلق على المقيد ولو كان ظهور المقيد فى التعين اضعف من ظهور المطلق فى التخيير لا حمل المقيد على الاستحباب يعنى افضل افراد الواجب ولا جعله من قبيل الواجب فى واجب وذلك لان حكم المقيد بالنسبة الى المطلق كحكم القرينة بالنسبة الى ذى القرينة والاصل الجارى فى القرينة اصل سببى والاصل الجارى فى ذيها مسببى يعنى مفاد الاصل فى القرينة ناظر الى موضوع ذى القرينة ومفاد الاصل فى ذيها ليس ناظرا الى حفظ موضوعه لانه محكوم والمحكوم حكم على تقدير موضوع فلا يثبت وجود موضوعه فهنا دعويان الاولى قرينية المقيد للمطلق لا العكس الثانية حكومة الاصل اللفظى الجارى فى طرف القرينة على الاصل الجارى فى ذى القرينة اما قرينية المقيد للمطلق لان الضابط فى القرينة كونها مبينا لبعض المراد ومتمما .. مدلول كمتعلقات الافعال من الحال والتميز وامثالها كالصفة وسائر التوابع فانها بالنسبة الى الفاعل والمفعول والمتبوع بمنزلة المبين والمفسر وبعبارة اخرى

ما كان

ما كان فضلة فى الكلام او احتاج الى ضميمة بحيث لا يتم الكلام به وحده فهو قرينة نعم قد يتفق مصداق شبهة لهذا الضابط الا ان اغلب الكلمات متمم المراد كالصفة والقيد والحال والتمييز بل جميع المفاعيل بالنسبة الى الفاعل وما عدا المفعول به بالنسبة الى المفعول به من القرائن فلا يمكن ان يكون الموصوف قرينة للوصف او ذو الحال قرينة للحال فمثل رايت اسدا يرمى لا يشتبه قرينية يرمى للاسد لانه من حالات الاسد وكذلك المقيد بالنسبة الى المطلق لانه وصف والمطلق موصوف فاذا كان مثل يرمى قرينة للاسد فلو كان ظهور يرمى فى رمى النبل من اضعف الظهورات وظهور الاسد فى الحيوان المفترس من اقوى الظهورات كما هما كذلك فى المقام لان ظهور يرمى فى رمى النبل بالاطلاق او الانصراف وظهور الاسد فى المفترس بالوضع فيثبت دعوى الثانية اى تقدم ظهور القرينة على ظهور ذيها لحكومته عليه لان منشا الشك فى المراد من الاسد هو الشك فى المراد من الرمى فباصالة الظهور فى طرف يرمى يرتفع الشك فى المراد من الاسد لان مفاد اصالة الظهور فى يرمى هو البناء على ان المراد من الاسد هو الرجل الشجاع دون العكس لان البناء على ان المراد من الاسد هو الحيوان المفترس ليس مساويا للبناء على ان المراد من الرمى رمى التراب نعم هو لازم عقلى وهذا بخلاف مفاد اصالة الظهور فى يرمى فان رمى هذا الشخص الذى هو فاعل يرمى لو كان رمى النبل لكان الاسد هو الرجل الشجاع فان فاعل يرمى هو الضمير الراجع الى الاسد وبالجملة كما يقدم الاصل الجارى فى الثوب المتنجس النجاسة على الاصل الجارى فى الماء القليل الطاهر اذا لاقى الثوب لحكومته عليه فكذلك الاصل الجارى فى القرينة يقدم على الاصل الجارى فى ذيها والسر فى البابين ان الاصل الحاكم ناظر الى ما لا ينظر اليه الاصل المحكوم نعم قد يتوهم الفرق بين المقامين وهو ان الاصول

العملية ليس مثبتا للازم العقلى اى استصحاب طهارة الماء وان استلزم عدم
نجاسة الثوب عقلا لانه لايمكن ان يكون الماء القليل الذى لاقى الثوب المتصب
النجاسة طاهرا وكان الثوب نجسا الا انه حيث ان اللوازم العقلية لاتثبت بالا
صول العملية فلذا لايقدم الاصل فى السببى فان المسبب من الاحكام الشرعية للسبب
دون العكس الا ان الاصول اللفظية مثبتاتها حجة فكما ان الاصل فى طرف يرى
مفاده وجوب البناء على ان الاسد هو الرجل الشجاع فكذلك الاصل فى طرف الاسد
فان مفاد الاصل فى طرفه اى وجوب البناء على ان الاسد بمعنى الحيوان المفترس
ان لم يكن فى قوة وجوب البناء على ان المراد من الرمى رمى التراب الا ان لازمه
العقلى كذلك لان كون الاسد ظاهرا فى الحيوان المفترس يلزمه عقلا ان يكون الرمى رمى
التراب ولكنه توهم فاسد فان كون الاصول اللفظية مثبتاتها حجة وان كان تاما الا
انها تثبت اللوازم بعد جريانها والمفروض ان الاصل فى الحاكم يمنع عن جريان ا
لاصل فى الملزوم وبعبارة اخرى لو تم موضوع المحكوم فيعارض دليل الحاكم الا ان
دليل الحاكم يهدم اساسه ويذهب موضوعه فلا يجرى الاصل حتى يعارض ظهوره بلازمه
ظهور القرينة هذا كله فى التقييد بالمتصل فان المؤمنة فى قوله اعتق رقبة مؤمنة
بمنزلة يرمى فى رأيت اسدا يرمى لانها وصف اعتمد على الموصوف فهو قرينة له و
اما فى المنفصل فلانه اذا فرض اتصاله بالكلام يكون ايضا كالمتصل فى قرينيته للمطلق
نعم هو لايهدم ظهور المطلق فى الاطلاق لما عرفت فى باب العام والخاص ان بين
المخصص المتصل والمنفصل فرق من جهة واشتراك من جهة اما الفرق بينهما فهو
ان المتصل مانع عن انعقاد الظهور اى يتوقف ظهور الكلام بحيث يصح ان
ينسب مفاده الى المتكلم اى ان هذا هو الذى قاله المتكلم على تمامية الجملة فا

فادام المتكلم مشغولا بالكلام لاينسب اليه المداليل الارادية والظهورات التصورية
واما المنفصل فليس مانعا عن انعقاد الظهور ولا رافعا له لان الكلام بعد تمامه انعقد
له ظهور وثبت له الدلالة التصديقية اى التحصل من الجملة بحيث يصح ان ينسب
مفاده الى المتكلم ويقال هذا هو الذى قاله نعم يكون المنفصل كاشفا عن عدم
مطابقة هذا الظاهر للمراد النفس الامرى ومن هذه الجهة يكون المنفصل كالمتصل
لانه دال على مدخلية التقييد فى نفس الامر اى الموضوع مقيد فالمنفصل مانع عن
عن الدلالة التصديقية بمعنى آخر وهو كون هذا الظاهر كاشفا عن المراد النفس
الامرى المعبر عنه بالحجية فاذا كان رافعا لهذا الظهور ومبينا لمدخلية القيد فى الموضوع
النفس الامرى فيكون كالمتصل قرينة على التقييد بعد ثبوت عدم تعدد التكليف و
يكون ظهوره حاكما على ظهور المطلق من حيث الدلالة وان كان سنده اذا كان ظنيا
واردا او حاكما او متعينا فى الورود على النزاع فى حجية الظهور فى انه هل من باب
اصالة عدم القرينة واقعا حتى يكون دليل القرينة حاكما او عدم القرينة ولو بالتعبد
بها حتى يكون واردا او من باب الظن النوعى المعلوم انه مقيد على عدم الظن بالخلاف
ويجى دقيام دليل على الخلاف يرتفع حقيقة موضوع الظن النوعى وعلى اى حال فبالنسبة
الى دلالة الخاص والمقيد بل مطلق القرينة فجهة التقديم هى الحكومة كما ظهر تقريبها وعلى
اى حال لافرق بين المتصل والمنفصل فى ظهور دليل المقيد فى مدخلية القيد فى الموضوع
النفس الامرى هذا كله بعد احراز التنافى كما لو علم ان المكلف به عتق واحد ودار
امره بين الاحتمالات الثلاثة واما مع الشك فى انه واحد او لا كما اذا ورد ابتداء
اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او احتمل تعدد العتق فى كفارة افطار نهار شهر رمضان
فهل يحمل المطلق على المقيد ام لا والحق فيه هو الحمل ايضا لان غاية الامر ليصير الاحتمال ا

لمقابل لاحتمال الحمل ثلثة و فی صورة العلم بالوحدة اثنین و الثالث هو احتمال تعدد التکلیف
بان یکون التکلیف بالمطلق غیر التکلیف بالمقید و لکن هذا الاحتمال ایضا مندفع بظهور
المقید فی التعیین فان تعلق الامر بصرف الوجود من الشیء مع کون المقید صرفا
لوجود من المطلق لان انطباق صرف الوجود من المطلق علی المقید قهری و مع ان
صرف الشیء لایتکرر موجب لان یحمل المطلق علی المقید و بعبارة اخری بنفس
تعلق الخطابین بالطبیعة الواحدة ینکشف وحدة المکلف به و احتمال تعدده مندفع
بظهور المقید فی الوجوب التعیینی و الا لکان الواجب علی المتکلم ان یقید احد
الخطابین بطبیعة اخری او بفرد آخر و مع عدم تقییده و توجه الخطابین بطبیعة
واحدة فاحتمال التعدد مندفع و لو قیل مثبتة الاطلاق فیجاب بانه دوری کما
لاحتمالین الآخرین مقابل الحمل فان قرینیة المطلق للتعدد یتوقف علی بقائه علی
الاطلاق و بقائه علیه یتوقف علی ان یکون التکلیف متعددا و بالجملة نری ان بناء
الاصحاب فی الفقه حمل المطلق علی المقید و لو مع عدم احراز وحدة السبب نعم
فی مورد العلم بتعدد السبب لاموجب للحمل و اما فی غیره فیجب ان یحمل و لو مع
الشک فی الوحدة ان قیل علی هذا یجب ان یحمل المطلق علی المقید فی المستحبات
ایضا مع ان بنائهم علی عدم الحمل اذا لم یعلم بوحدة المستحب و فیه ان نفس
ترخصه فی الترک الذی هو معنی المستحب یقتضی عدم الحمل لان موجب الحمل
کما عرفت هو تعلق الامر فی المطلق بصرف الوجود من الشیء و تعلقه فی المقید ایضا
بصرف الوجود منه فان المقید عقلا صرف الوجود من الشیء و معلوم ان صرف
شیء لایتکرر فالتکلیف واحد و لم یقم قرینة علی تعلق الامر بفرد آخر غیر ما تعلق
به الامر الاول فیحمل المطلق علی المقید و هذا الموجب مفقود فی المستحب لان

ترخیص

ترخیص ترک المقید مستلزم لکفایة اتیان الطبیعة فی ضمن ای فرد بدلیل المطلق و بعبارة
اخری فی الواجب یتحقق التنافی بین مفاد المطلق و هو جواز ترک المقید و اتیان ا
لطبیعة فی ضمن غیره و بین مفاد المقید و هو عدم جواز ترک الطبیعة المقیدة فجواز ترکه
و عدم جواز ترکه فی الطبیعة المطلوب فیها صرف وجودها متنافیان و جعل المطلوب فردین
من الطبیعة لا صرف الوجود یتوقف علی عدم الحمل و عدم الحمل یتوقف علی التعدد
و هذا التنافی فی المستحب مفقود لان دلیل المقید لاینفی عدم استحباب غیره لان
مبنی الحمل لیس علی المفهوم بل یثبت استحباب المقید مع تجویزه لترک هذا المستحب و
جواز ترکه و هو نتیجة المطلق مع شیء زائد لاینافی استحباب هذا الفرد لان مفاده استحباب
احد افراد الطبیعة مخیرا او استحباب احد افرادها لاینافی استحباب خصوص هذه المرتبة
فیه الا اذا علم ان هذه المرتبة من المستحب عین المرتبة التی فی المقید فان لم یعلم اتحاد
المرتبة ای التنافی فنفس دلیل الاطلاق مع کونه فی مقام البیان یکفی لاثبات الاستحباب
فی المطلق و بالجملة التعدد الذی یتوقف عدم الحمل علیه فی الواجبین هو بنفسه ثابت
فی المستحبین لامکان تفاوت مراتب الاستحباب فما لم یعلم وحدة المرتبة لایعلم
بالتنافی فلا موجب للحمل و یکفی لاثبات المرتبة النازلة فی جمیع افراد الطبیعة المستحبة
کون المتکلم فی مقام البیان و لایکون دلیل التقیید قرینة للمرتبة الخاصة لیس الا الا
اذا علم باتحاد المرتبة او کان للمقید مفهوم و لایقال اذا ثبت ان المتکلم فی مقام بیان
تمام ماله دخل فی موضوع حکمه فیثبت التعدد فی الواجبین ایضا کما لو قلنا بان الشیاع
و السریان جزء من مدلول المطلق و ذلک لانه کما لاموجب للحمل اذا قلنا بان اللفظ
موضوع للاطلاق فانه یستلزم المجازیة بلا موجب لان قرینیة المقید فی دلیل آخر علی
المجازیة فی دلیل الاطلاق یتوقف علی احراز وحدة التکلیف فکذلک کون المتکلم فی
مقام بیان تمام ماله دخل فی موضوع حکمه موجب لعدم الحمل و یحرز بالاطلاق التعدد

فلا فرق على هذا بين الواجب والمستحب لانا نقول لو علمنا بانه في مقام بيان تمام ما
له دخل في موضوع حكمه بنص منه او مثل النص فلا موجب للحمل الا ان احراز هذا
لمعنى في الواجب قليل ولكنه في المستحب غالبي مع ان نفس العلم بتعدد مراتب المطلوبية
في المستحبات موجب لعدم الحمل واما في الواجبات فاصل البرائة يقتضي عدم تعدد
التكليف فتأمل ومن هنا ظهر ان كلما لم يثبت التنافي ولو في الواجب فلا وجه للحمل
ومجمل الاقسام ففي المثبتين اذا كان التكليف صرف الوجود فظهر حاله واذا كان
مطلق الوجود كقوله اكرم العالم واكرم العالم العادل فلا موجب للحمل وفي النفيين
اذا ثبت ان النفي تعلق بفرد فحكمه الحمل والا فلا موجب له كقوله لا تشرب المسكر
ولا تشرب الخمر وفي المختلفين كقوله اعتق الرقبة ولا تعتق الكافرة فحكمه الحمل اذا
كان بدليل وقوله لا تعتق الرقبة واعتق المؤمنة فحكمه التخصيص واذا كان المطلق
شموليا كقوله اكرم العالم ولا تكرم العالم الفاسق فحكمه التخصيص واذا ثبت تعلق
نفي لصرف الوجود وورد دليل مقيد مثبت فلا بد من الحمل ايضا كما اذا قيل لا
تعتق رقبة واعتق المؤمنة وبالجملة لا تنافي بين اثبات الحكم لجميع الافراد واثباته
لفرد خاص ولا تنافي ايضا بين نفي الحكم عن جميع الافراد ونفيه عن فرد خاص الا
ان لا يكون المتكلم في مقام البيان او لم يعلم فائدة في ذكر الخاص الا لبيان ان موضوع
الحكم هو هذا لا غيره واما مع احتمال فائدة اخرى في ذكره فلا موجب للتقييد فعلى هذا
للتقييد فعلى هذا لا فرق بين الوضعيات والتكليفيات فلو قيل في الغنم زكوة وفي
الغنم السائمة زكوة فلا موجب للحمل وكون الاصل في القيد احترازيا لا يفيد
للتقييد لان هذا الاصل معتبد لعدم امكان فائدة اخرى للتقييد او عدم
ظهورها فمع ظهور فائدة اخرى ولو كان من اضعف الظهورات يرتفع موضوع هذا الاصل

سال ۱۳٤۸ خورشیدی
بمرمت شد

عبارة عن نفس الابتداء كما لا يخفى و ايضاً ظهر مما تلوناه ان المراد من
قيام المعانى الحرفية بالغير ليس من قبيل قيام المرآت الى ذيها كيف
و لازم المرآتية كونها مغفولاً عنها نظير الصور الذهنية بالنسبة
الى ما بازائها الخارجية حال التوجه اليها و الحال انه ليس كذلك اذ
كثيراً ما يكون محط النظر فى سوق الكلم الى الخصوصية الكذائية مثل
من فى الدار واجب الاكرام كما انه ظهر ايضاً ان حرفية المعنى و
ربطيته ليس من قبيل اللحاظ بحيث يكون مفهوم واحد قابل لان
يلاحظ بطورين اسمياً تارة و حرفياً اخرى و ذلك لان وجود
الخصوصية فى الذهن بنحو التبعية و الاستقلال انما هو لاختلاف فى
نفس المفهوم و ان كانا متحدين ذاتاً و كم فرق بين اختلافهما لحاظاً
مع اتحادهما ذاتاً و مفهوماً ايضاً و بين اختلافهما مفهوماً و اتحادهما
فى صرف الذات فلئن شئت توضيح المقال فلاحظ المفاهيم الاجمالية
و التفصيلية لشئ واحد فكما ان مفهوم الحيوان الناطق مفهوم تفصيلى
للانسان فى قبال مفهوم لفظه الذى هو مفهوم اجمالى له و لو ابسطته
كان احد المفهومين غير الآخر و ان كانا متحدين ذاتاً كذلك
مفهوم خصوصية الظرفية مثلاً مع معنى كلمة فى متحدان ذاتاً و
مختلفان من حيث المفهومية و ليس منشاء الاختلاف فيهما الا
ما هو منشائه فى مفهومى شئ واحد اجمالاً و تفصيلاً و لعمرى ان

٤ ذلك المقدار لعدم جعل المعانى الحرفية من سنخ الاضافات
فى غاية الوضوح اذا عرفت ما ذكرناه نقول ان الخصوصية

الملحوظية تبعاً للمعنى تختلف حسب اختلاف المفاهيم وبواسطة هذه
الجهة صح ان يقال ان الحروف طراً من متكثر المعانى لا من متحده كما
انه صح ان يدعى صدقه على الكثيرين بتبع صدق طرفيه وبتلك الملاحظة
صح تضييق دائرته بايراد قيد على نفسه او بتبع متعلقه وصح ادعاء
امكان ارجاع القيد الى نفس الهيئة التى كانت موضوعة للنسبة
لبيانه لا لما كانت موضوعة لايقاعها لانه امر شخصى غير قابل للتكثر
فلا محيص فى مرحلة ارجاعها الا اليها عن تقريب آخر سيأتى شرحه
فى مقدمة الواجب انشاء الله والى هذا اشار بعض المحققين من ان
معانى الحرفية اتصافها بالكلية والجزئية انما هو بتبع طرفيها والا
فهى بنفسها لا مجال لكليتها بقول مطلق ولا جزئيتها كذلك ومن التامل
فيما ذكرناه ظهر ان فيما افاده المصنف من المشى فى المعانى الحرفية
مواقع للنظر وان كان ما افاده من اشكال اخذ اللحاظ فى مدلول
الكلمة رداً على صاحب الفصول فى غاية المتانة لكن الكلام فى اصل
شرحهم حرفية المعنى بمثل ذلك ولم ار احداً الفسرها بمثل ما افاده
صاحب الفصول تبعاً للمحقق الشريف والله اعلم وايضاً ظهر مما
ذكرنا بطلان ما قيل من عدم معنى للحروف اصلا ولعل نظره الى انه
ليس فى قبال كلمة من مثلاً معنى فى قبال مفهوم لفظ السير وغفل عن
ان ما هو فى قبال تلك الكلمة صرف الطبيعة وان الخصوصية
انما استفيد من كلمة من ويلزمه كون هذا المعنى الوحدانى
الخاص فى قبال الكلمتين لا فى قبال صرف المتعلق كما لا يخفى هذا

قوله لا يبعد ان يكون الاختلاف اقول فليعلم ان القصد الذى
به قوام الاستعمال عبارة عن صرف لحاظ المعنى وتصوره ومثل
ذلك لا يكون مقوم الانشائية والاخبارية اصلا بل ما به قوامه هو
البناء على تحققه بنفس اللفظ او حكايته عن تحققه فى موطنه ومثل
ذلك سنخ آخر من القصد غير مجرد لحاظ المعنى بل هو من افعال
القلب ويكون من سنخ ما به قوام التشريع وامثاله فعليه فلا يكاد
يجعل ذلك من مقومات الاستعمال وذلك ظاهر ثم اعلم ان
ما ذكرنا من الفرق بين الاخبار والانشاء انما هو فى صورة
كون المنشاء مدلول المادة كانشاء البيع بصيغة بعت وانشاء
الطلب بصيغة الطلب مثلاً اذ من المعلوم ان هذا المفهوم الذى
هو الطلب المنسوب الى العاقل قابل لان يحكى به عن خارجه
فيطابق معه تارة ولا يطابقه اخرى ولان يقصد تحققه بنفس
اللفظ ولكن ليس مطلق الانشاءات من هذا القبيل بداهة ان
الانشاء بالصيغة ليس فيه مفهوم الطلب المقصود لقصد كذا كيف
والمادة ابية عن ذلك والهيئة ايضاً ليس الا كسائر هيئات الافعال
ومن المعلوم ان هيئاتها ليست الا موضوعة لا تباع نسب خاصة
واين هذا المعنى مع الطلب الذى يحكى عما هو من الصفات
النفسية فالتحقيق ان يقال ان مدلول هيئة الامر هو ايقاع
النسبة بين المبدء وفاعله بنحو نسبة حاصلة بينهما من قبل
الطالب بتوسيط جوادحه فكما ان الامر يحرك الفاعل نحو الفعل

في الخارج ونتركة يحصل لنسبة بين الفاعل والفعل على وجه يصدق
عليه انه اوقع هذه النسبة الخارجية كلك قد اوقع الامر هذه النسبة مثل
الذهنية بين مفهوميهما في الذهن على وجه لايلتفت اليهما مستقلاً
حسب كونها ملحوظة بنحو المرآتية وعليه فمفهوم الهيئة ليس الا القاع
مثل تلك النسبة التي هي من شئون الطالب في مرحلة تحريك عبده
ذهناً لاخارجاً وان كان يلازمه غالباً كما ان هيئات سائر
الافعال ايضاً موضوعة لايقاع نسب اخرى نظير هيئات الجمل الموضوعة
لايقاع نسبة حملية مثلاً او غيرها من دون فرق في تلك الجهة بين
هيئة الامر وسائر الهيئات وان كان بينهما فرق من جهة محكيها من
جهة ان النسبة الايقاعية في سائر الافعال حاكية عن نفس قيام
المبدء او صدوره خارجاً ومثله يمكن ان يكون له خارج لطابقه
ام لا وهذا بخلاف هيئة الامر اذ ليس محكيه الا معنى ايقاعياً حيث
انه لا يحكي الا عن ايجاد مثل تلك النسبة عن قبل الآمر بين المبدء
والفاعل ومعلوم انه ليس لمثله خارج ليطابق الكلام ام لا ومن هنا
يقول ان مفاد هيئة الامر ليس قابلاً للاخبار به بخلاف سائر الافعال
كما هو ظاهر ثم انه من التأمل فيما ذكرنا ظهر ان استعمال الهيئة في
معانيها ليس كسائر الاستعمالات الحاكية عن الصور الثابتة في
الذهن لنسبة كانت او غيرها بل هي موجدة لمعانيها وكالآلة
لايقاعها في الذهن فكانها من تلك الجهة نظير لبعض الحروف التي
هي في كيفية الاستعمال مثلها وذلك مثل لام الامر وحرف ا

في المتن ابداً نعم هذه المرتبة الخاصة يمكن ان لايتحقق من الصيام كل
جزء مع غيره باي نحو بل لابد من الاصيام من اجزاء مخصوصة ولو بواسطة
دخل خصوصية الشخص الصادر منه هل هي لطرز مخصوص وتلك الواسطة
هل يمكن دعوى منع صدق الصلوة عند الاعمى ايضاً على مطلق الملتئم
من هذه الاجزاء ولو بغير طرز المخصوص وان قلنا بعدم دخل بعض
الخصوصيات في جزئية الجزء فضلاً عن القول به وعليه فلابد من
طريق آخر لتشخيص المصاديق لهذا الجامع الوافي بمرتبة من الشائبة
المذكورة غير الطريق الى نفس الجامع الكلي المشترك بين الصحاح والفاسد
وحيث ان تميز المصاديق المذكورة بنظر الجاعل للطبيعة والملتفت
الى مراتبها فلابد وان يكون ايضاً   وح فمن الممكن ان يجعل
قبل   الشاكلة الصورية للفرد الصحيح الصادر من كل شخص بحسب
طريقاً اليه ولو من جهة ملازمة هذه الجهة مع وجود الجامع فيقال ان
اللفظ موضوع لمرتبة خاصة من الطبيعة المتحققة في ضمن ما هو شبيه
بالصلوة الصحيحة الصادرة من كل شخص بحسبه وعليه فنقول ان
بهذا النحو الذي تصور الجامع بين افراد الصحيح نحن نتصوره بينها
وبين الفاسدة لما عرفت من ان الطبيعة الجامعة ذات مراتب
تشكيكية فهي بمرتبة خاصة منها يكون مؤثرة في النهي عن الفحشاء و
بمرتبة آخر دونها لايكون له مثل هذا التأثير وان كانت له شائبة
ذلك فكما ان القائل بالصحيح يدعي وضعها للمرتبة العليا للقائل
بالاعم ايضاً دعوى وضعها للمرتبة الاخرى دونها بمقدار

لصاعده التبادر عند المتشرعة فكان النزاع فى المقام من قبيل
النزاع فى اصل مدلول الجمع بانه ثلثة او الاثنين لبعد الجزم بان مفهوم
الجمع امر واحد تشكيكى صادق على جميع مراتبه ومصاديقه بلاكلام داخل
غاية الامر انما النزاع فى ان حده الاقل ينتهى الى الثلاثة او الاثنين و
بعد ذلك نقول انه لا مجال لدعوى انه للجامع بين الافراد الصحيح
طريق من مثل برهان عدم صدور الواحد من المتكثر بخلاف الافراد
الفاسدة اذ عرفت ان البرهان كما يقتضى الالتزام بوجود جامع
بين الافراد الصحيح كذلك يقتضى الالتزام بوجوده بين سقامها الملتئمة
من اجزاء مخصوصة على وجه يسميه الصلوة الصحيح عند المتشرعة عما لا بحقق
وعليه فليتصور الاعم من حيث الاجزاء فى غاية السهولة واما الشرائط
فامره اسهل ان قلنا بخروجها عن المسمى وان قلنا بدخولها فيه فان
قلنا بوجود جامع بينها بمقتضى البرهان الذى نحن ذكرناه وهذا البرهان
فننقل الكلام فى تصوير الاعم ايضا وان نتصور الجامع بينها فكما انه
لا طريق للقائل بالصحيح لاثباته بين الافراد الصحيح ايضا من حيث ا
لشرائط وذلك خلاف وكيف كان نقول ان ما كان طريقا له
الى تصور الجامع بين الصحاح من الافراد بعين ذلك طريقا الى...
تصوير الجامع بين الفاسدة والصحيح فليتدبر فى المقام

۱۳۲۱

۱۵۵ بر

بازبینی شد
۱۳۸۷ ع